नवभारत

या अंकात

रु. १-२५

वर्ष २६

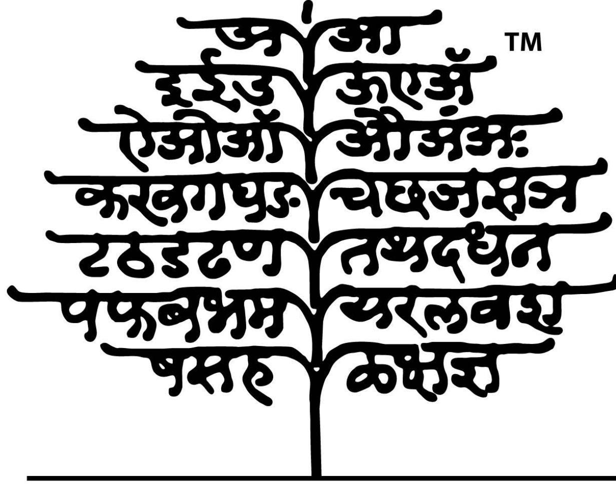
अंक चौथा

जानेवारी ७३

अनुक्रमणिका

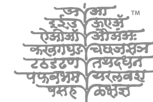






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सव्विसावे
अंक चौथा

नवभारत

जानेवारी
१९७३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ‘नवभारत’ मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ‘नवभारत’ मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २ फोन नं. ३५४८५४

डॉ. सुमंत मुरंजन

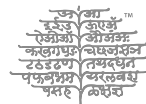
जनता-जीवन – मध्ययुगाचा उत्तरार्ध

मध्ययुगांच्या उत्तरार्धातील महाराष्ट्र

ॲबे दुब्वाने म्हैसूर व दक्षिणभारत यावरील आपली नजर काढून जवळच उत्तरेकडे जर ती लावली असती तर त्याच्या ज्ञानात जास्त भर पडली असती. व्यक्तीप्रमाणे एखादा समाजदेखील आपल्या जीवनप्रवासात पुष्कळ वेळा आगंतुक कारणाने देखील वाट चुकून आडमार्गास लागतो. एकदा आडमार्गास लागला म्हणजे कालांतराने त्या समाजाभोवती त्या परिस्थितीस अनुरूप असे पारंपरिक मानसिक वातावरण अस्तित्वात येते. मग वैयक्तिक व सामाजिक जबाबदारी यांचा भेद लयास जाऊन सर्वच त्या वातावरणाचे कैदी होऊन बसतात. याचा पुरावा महाराष्ट्राच्या इतिहासात चांगलाच प्रत्ययास येतो. एका युगपुरुषाच्या नेतृत्वामुळे मराठी समाजात एकोपा व स्वातंत्र्य यांचे अननुभूत वारे खेळू लागले. एक दीड शतकभर त्यांनी उल्लेखनीय कर्तृत्व व मर्दुमकी गाजविली; परंतु शेवटी त्यांनाही पारंपरिक मानसिक वातावरणापासून आपली मुक्ति करून घेता आली नाही. शेवटी त्या वातावरणातच त्यांच्या कर्तृत्वाची ज्योत गुदमरून विझली.

शिवाजीच्या जन्मापूर्वीच एकदीड शतक अगोदर मुसलमानी अमलाखाली पूर्वोक्त दोषांचा परिस्फोट एकनाथांच्या (इ. स. १५५०–१६००) आयुष्यात झालाच होता. एकनाथी भारुडात ब्राह्मण व बैल, ब्राह्मण व कुत्रा यांच्या ओतप्रोत विनोदी संवादात पुरोहित ब्राह्मणांची जीवनदृष्टी किती खालावली होती त्याचे चित्र यथातथ्य रेखाटलेले आहे. एकनाथांचा शेवटचा ग्रंथ भावार्थरामायण यात तर स्वतःच्या ऐहिक स्वार्थाशिवाय ब्राह्मणास कोणतेच ध्येय उरले नव्हते असे उघड केले आहे. सोईप्रमाणे एकदा रामाच्या तर एकदा रावणाच्या पक्षास मिळून इतरांना नागवीत, असा त्यांच्या वर्तनाचा इत्यर्थ काढलेला आहे. खेडेगांवातील पाटील, पाटलीण, कुलकर्णी, महाजन, शेटचे या जळवा ग्रामीण जीवनास चिकटल्याच होत्या; परंतु त्यांच्या बरोबर ब्राह्मणांचा धर्मप्रसार किंबहुना नास्तिकपणा यांचे वर्णन निवळ प्रासंगिक खास नव्हते. गाढवास पाणी नेऊन देणे, महाराच्या मुलास

अनुक्रमणिका





आईकडे नेऊन पोचविणे या क्षुल्लक गोष्टी एकंदर मानवतेचा किती ऱ्हास झाला होता त्याच्या द्योतक आहेत. स्वतः एकनाथ म्हणजे धर्मसुधारक वा बंडखोर मार्टिन लुथर नव्हे. ईश्वरप्रणीत मानलेल्या समाजव्यवस्थेत व्यक्तींचे दोष समाजरचनेतच उगम पावलेले आहेत असा विचार त्याकाळच्या ज्ञानविज्ञानाच्या परिस्थितीत एकनाथाच्या मनास शिवणेदेखील शक्य नव्हते. एकनाथ म्हणतातच की, "त्यजूनिया इतर वर्ण । सवर्ण स्त्री वरावी आपण ।। तो चुकावया वर्णसंकर । वर्णाश्रमाचा प्रकार । वेद बोलला साचार ।।" वर्णाश्रमव्यवस्था वेदांच्या माथ्यावर लादल्यावर एकनाथाला नैतिक गुणावरच थांबणे भाग होते.

यापेक्षाही अधिक स्पष्ट उक्ती वेंकटाध्वरीच्या (इ. स. १६६०) शिवाजीच्या भर उदयकालच्याच काव्यात प्रत्ययास येते. आपल्या समकालीन भारतातील निरनिराळ्या प्रदेशाची लक्षणे वेंकटाध्वरीने सांगितलेली आहेत. त्यात महाराष्ट्रीय ब्राह्मण व क्षत्रिय जातींचे वर्णन पुढीलप्रमाणे केले आहे. "उपनयन, विवाह ... या संस्कारांचेही स्वरूप नष्ट होऊन मिष्टान्नभोजन समारंभाचे स्वरूप त्यास प्राप्त झाले आहे. ...... येथील क्षत्रियादिकांची कृत्ये असह्य झाली आहेत. ते देशोदेशी लूट मारीत हिंडतात, जाळपोळ करतात, याप्रमाणे हरण करून पोट भरतात." प्रथम, प्रथम तरी शिवाजीच्या कृतींचे निदान समकालीन शिष्टानी निराळे वर्णन केले नव्हते.

हिंदु समाजरचनेची झळ मराठी स्वातंत्र्यास प्रारंभापासून अंतापर्यंत लागावी असे विधिलिखित दिसते. स्वराज्याच्या स्थापनेस तलवार व लेखणी ही दोन्ही सामर्थ्यें लागतात. त्यामधे भेद मात्र एवढाच दिसतो की लेखणी बहाद्दराचा तलवार बहाद्दर होऊ शकतो परंतु उलट घटना मात्र क्वचितच अनुभवास येते. त्या काळच्या परिस्थितीप्रमाणे लेखणीची मक्तेदारी ब्राह्मण, परभ् (लेखक) व सभासदाच्या शब्दांत 'शेणवी (शहान भोग ?) मच्छाहारी ब्राह्मण' या तीन जातीत वाटलेली होती. आदिलशाही व सिद्दीशाही यांच्या छत्राचा आश्रय केलेली परब् मंडळी मावळ-कोकण शिवाजीच्या स्वराज्यांत आल्यावर त्या प्रदेशांतील लेखनकार्यात प्रमुख झाली. पोर्तुगीज प्रदेश बहुतांशी स्वराज्याच्या बाहेरच राहिल्याकारणाने अल्पसंख्याक शेणवी जातीस बऱ्याच उशीरा तरवारीच्या जोरावर ग्वालेरीस शिंद्यांच्या छत्राखाली शिरकाव करून घ्यावा लागला. पुणें इंदापूर तालुक्यात स्वराज्याची सुरवात झाली तेव्हा ब्राह्मणलेखकांची योजना तेव्हाच झाली होती. व्यवहारचतुर व दूरदर्शी शिवाजीस पुणे इंदापूर प्रदेशात ब्राह्मणलेखकांनी आपल्या आप्तेष्टांची कशी सोय लावली हे लक्षात आल्यावर

पुढील भविष्य जाणवले असावे असे वाटते. पहिल्यापासूनच प्रत्येक गडावरचा हवालदार सरनोबत मराठा, सबनीस ब्राह्मण व कारखानीस परभू अशा दूरदृष्टीने अधिकारविभागणीची योजना त्याने बहुशः अंमलात आणली.

मराठ्यांच्या अंतर्गत बेदिलीस मोरोपंत व इतर ब्राह्मण यांचा प्रतिस्पर्धी बाळाजी आवजी चिटणीस याच्या मुलाच्या मुंजीपासून सूतोवाच झाले. त्याचा निकाल १६६० साली "ब्राह्मणांची खळखळ होती. .... ज्याचा धर्म त्यानी करावा. त्यात बखेडा करू नये." या शब्दात लागला. तरी पण खळखळ थांबली नाही म्हणून १६७२ साली गागाभट्टी कायस्थ धर्म-प्रदीप ग्रंथ आणला..... बाळाजी आवजी आदिकरून सकल धर्मकृत्ये चालत आहेत." दुसरा बेदिलीचा प्रसंग शिवाजीच्याच राज्याभिषेक प्रसंगी भोसले घराणे क्षत्रिय की शूद्र असा वाद वर्णगुरूनी उकरून काढला तेव्हा आला व एका बाजूस मराठे व परभू व दुसऱ्या बाजूस ब्राह्मण सरकारकून व कारकून असे दृश्य दिसले. हा प्रसंग गागाभट्टाच्या एक लक्ष सुवर्ण होनांच्या दक्षिणेने मिटलेला दिसतो. शिवाजीचे सर्वांना सांभाळून घेण्याचे धोरण पुढील शब्दात प्रतिबिंबित झालेले आढळते. "ज्या ज्या जातीस वेदधर्मांचा अधिकार असून येवनी जाहल्या-मुळे अथवा ब्राह्मणानी काही द्वेषबुद्धीने शास्त्रानुरूप कर्मे न चालविता मलीन जाहली असतील ती त्या जातीचे मंडळीनी पुरी पाहून ज्याची त्यानी नीट वहिवाट आचरणे. जो कोणी द्वेषबुद्धीने द्रव्यलोभास्तव ब्राह्मण शास्त्रविरहित नवीन तंटे करून खळखळ करील येविसी त्या ज्ञातीवाले यानी सरकारात अर्ज करावा." तरीपण निळोपंत व मोरोपंत यानी मराठे व कायस्थ यांच्या हाताखाली ब्राह्मणानी कसे काम करावे म्हणन प्रश्न काढला तेव्हा त्याला उत्तर म्हणून की काय राज्याभिषेकानंतर इ. स. १६७५ साली प्रभावळीच्या सुभेदारास लिहिलेल्या पत्रात शिवाजी रोखठोक प्रतिप्रश्न विचारतो "ब्राह्मण म्हणून कोण मुलाहिजा करू पहातो." शेवटी मृत्युपूर्वी तीन वर्षे अगोदर (इ. स. १६७७) जाहीरनामा काढून सर्व महाराष्ट्रास गंभीर परिस्थितीची जाणीव देतो ती अशी : "जातिविवेक स्कंदपुराणांर्गत स्याद्रीखंड ज्याची त्यानी नीट वहिवाट आचरणे. हल्ली येवन उत्तरदेशीहून येत आहे. तरी सर्व ज्ञातीने एकदिल राहून कस्त मेहनत करून शत्रू पराभवाते न्यावा. यात कल्याण तुमचे सरकारचे ईश्वर करील." शिवाजीच्या प्रभावी नेतृत्वाची जरब सर्वत्र प्रसृत होती तोपर्यंत या अंतर्गत यादवी आटोक्याबाहेर जाणे शक्य नव्हते.

'महाराष्ट्र धर्म' हे प्रेरक शब्द शिवाजी पूर्वीच प्रचारात होते. त्यांचा पुत्र राजाराम याने वजारतमाब हणमंतराव घोरपडे यास लिहिलेल्या पत्रात या

स्फूर्तिचिन्हाची व्याप्ती सर्व हिंदुस्थानाइतकी वाढवली. पेशवेपद वंशपरंपरागत होण्याच्या सुमारास दुसऱ्या बाजीरावाने हिंदुपदपादशाहीची घोषणा केलेली होती. तिसऱ्या पेशव्याने मात्र 'महाराष्ट्र धर्म' व हिंदुपदपादशाही या दोन्ही ध्येयास संपूर्ण सोडचिठ्ठी दिली. संपत्तीचा ओघ उत्तरेऐवजी दक्षिणेकडे कसा वळवता येईल एवढीच महत्वाकांक्षा त्याने बाळगलेली होती. त्याने आंग्र्यांच्या घरात कलह वाढवून त्यांचे म्हणजे मराठ्यांचे आरमार नेस्तनाबूद करण्याकरता प्रथम पोर्तुगीजास (इ. स. १७४०) व नंतर इंग्रजास (इ. स. १७५५) साहाय्याकरता आमंत्रण दिले; बंगालच्या नबाबाकडून पैसे घेऊन नबाब व निजाम यास भोसल्यांचा पराजय करण्यास मदत दिली, व शेवटी खंडणी देण्यास चुकारपणा केला म्हणून रजपूत व जाट यांच्याशी शत्रुत्व करून पानिपतची पूर्वतयारी करून ठेविली. व्यापक ध्येयाची पीछेहाट होता होता शेवटी पटवर्धनासारख्यांचे वकील सखाराम बापू शिवाजीपंत म्हैसकरास पत्रोपत्री ब्राह्मण्यसंरक्षण हेच मुख्य ध्येय होऊन बसले. प्रत्यक्ष आचरणात या ब्राह्मण्याचा किती मानमरातब राखला जात असे त्याची कल्पना परशुराम भाऊ पटवर्धनानेच जेव्हा सोन्याच्या मूर्तीसकट शृंगेरीचा मठ लुटला व टिपू सुलतान शंकराचार्यांच्या साहाय्यास गेला तेव्हा जगास चांगलीच आली.

व्यापक ध्येयाच्या पिछेहाटीबरोबर शिवाजीने जोपासलेली एकोप्याची भावना लयास जाऊन श्रुतिस्मृतिपुराणोक्त अंतःकलहाने डोके वर काढले. त्याची नांदी म्हणून बाळाजी पेशव्यानेच शाहूच्या वंशजास राज्याभिषेकप्रसंगी मुंजीची मनाई करून भोसले घराण्याचे व त्यांच्या जातीचे क्षत्रियत्व काढून घेतले. असा पेशवेपदारूढ राज्यकर्त्यांनी धडा घातल्यावर पुरोहित ब्राह्मणांची नजर इतराकडे वळली तर त्यात अनैसर्गिक काहीच नव्हते. पेण ठिकाणी परभूंचे क्षत्रियत्व नाकारण्याकरता पुरोहित ब्राह्मण श्राद्धप्रसंगी क्षत्रियत्व निदर्शक कणकेच्या गोळ्या ऐवजी शूद्रत्वनिदर्शक भाताचेच गोळे आहुतिकरता केले पाहिजेत असा हट्ट धरून बसले व आपल्या म्हणण्याच्या सिद्धयर्थ त्यानी नाना फडणवीस व सेनापती हरिपंत फडके यांच्या दाराशी उपवास सुरू केले. शेवटी नारायणराव पेशव्याच्या सद्दीच्या काळात परभू पुढाऱ्यास शनवारवाड्यात बोलावून त्यांस मारहाण करून आपल्या क्षत्रियत्वास सोडचिठ्ठी देणाऱ्या दस्तऐवजावर सह्या करण्यास लावले. त्यात अभिवादनाची रीत, धोतर नेसण्याची पद्धत, संस्कारप्रसंगी उच्चारण्याचे मंत्र वगैरे रिवाज घालून दिले होते. परभू प्रकरण निकालात निघाल्यावर सोनारजातीकडे नजर वळलेली आढळते. शेवटल्या पेशव्याच्या निकालाप्रमाणे त्यांचे ब्राह्मणत्व नाकार-

ण्यात आले, धार्मिक ग्रंथ व इतर उपकरणे जप्त झाली, व व्यवहारे शास्त्री यास सनद देण्यात आली की सर्व विधिसंस्कार सोनार उपाध्यायांच्या ऐवजी शास्त्र्यांनी करावी, विधी अवैदिक व पुराणोक्तच असावेत व श्राद्धप्रसंगी कणकेच्या ऐवजी भाताचेच गोळे करावेत. या सर्व सनातन धर्मपुरस्कृत सामाजिक अधःपाताचे भरतवाक्य पुण्याच्या होळकरी दुष्काळात (इ. स. १८०३–४) उच्चारण्यात आले. त्या दुष्काळात बाजीराव पेशव्याने फक्त ब्राह्मणास मदत करण्याचे अंगिकारले व इतरांबद्दल जबाबदारी नाकारली. इतरांस मदत करण्याची माणुसकीची जबाबदारी मुंबईचे इंग्रज, पारशी व हिंदू याजवर येऊन पडली. बाजीरावाचा निर्णय शास्त्रोक्त नव्हता असे सिद्ध करणे कठिण आहे.

पुणे दरबाराने जोपासलेले विष पुरोहित ब्राह्मणजातीतच पसरले नसते तर ते निसर्गाच्या विरुद्धच घडले असते. देशस्थ ब्राह्मणानी चित्पावनांची आपणाबरोबर समानता आहे असे केव्हाच कबूल केले नव्हते. पुरंदऱ्यांसारख्या घरंदाज देशस्थांच्या सदरेत खुद्द पेशव्यांची पंगत निराळीच असे. अन्न व विवाह या बाबतींतच हा भेद पाळला जात असे, असे नाही. दुसरा बाजीराव नाशिक क्षेत्री गेला असता तेथील ब्राह्मणघाटावर त्यास गोदावरी स्नानाचा मज्जावच झाला. त्या दोन जातीतील तेढ घोडनदीच्या लढाईत एका बाजूस तमाम देशस्थ व दुसऱ्या बाजूस तमाम चित्पावन अशा दृश्याने जगजाहीर झाली.

जीवनाचे एक क्षेत्र मात्र असे होते की त्याप्रसंगी मराठ्यानी आपले व्यवहारी व समयोचित शहाणपण शेवटपर्यंत सोडले नाही. रणांगणात हजरच झाल्यावर त्यानी कसल्याही सामाजिक भेदास वाव दिला नाही. ज्याची तलवार खंबीर तोच हंबीर या तत्वाचे कसोशीने पालन करून ब्राह्मणाचे व महारांचे रक्त अनेक समरांगणावर एकाच मातीत त्यांनी ओतलेले आहे ! तथापि प्रत्यक्ष रणांगणात नीतिभेदास थारा दिला नाही हा व्यवहारीपणाच.

बंगाल प्रदेश

बंगाल प्रदेशात अशाच प्रकारच्या परंतु थोडया कमी प्रमाणात सामाजिक घडामोडी व जातीकलह दृष्टीस पडतात. हा प्रदेश हिंदुसमाजाच्या अगदी पूर्वेच्या वेशीवर असल्याकारणाने पुरोहितब्राह्मणांचे विशेष प्राबल्य तेथे उत्पन्न झालेले नव्हते. बुद्ध व अशोकाच्या कालात जनता बहुसंख्येने बौद्ध अथवा जैनच होती व गुप्त राजवंशानंतर आलेल्या पाल राजानी तब्बल ४ शतके त्याना उचलून धरले होते. पाल राजानंतर कर्नाटक प्रदेशाहून आलेल्या सेन राजानी पौराणिक धर्माची कड घेऊन त्यांच्यावरचे राजकृपेचे छत्र हिरावून घेतले. गुप्त, पाल, वर्मा व सेन

राजवंश सर्वच आपणास क्षत्रिय म्हणवून घेत असत. परंतु मुसलमान स्वाऱ्यांमुळे पळून आलेल्या कान्यकुब्ज ब्राह्मणांचा लोंढा या प्रदेशात शिरला तेव्हा सर्वच सामाजिक व्यवस्थेत मोठा पालट झाला. मुसलमानांच्या भीतीने पळून आलेल्या या ब्राह्मणानी राजसत्ता मुसलमानानी हिरावून नेली म्हणून क्षत्रिय शूद्रत्वास पोचले असा दावा मांडला ! कान्यकुब्ज ब्राह्मणांच्या आगमनापूर्वी वंगीय शूद्र जमाती जावापर्यंत सफरी करत असत व या त्यांच्या साहसी समुद्रयानामुळेच त्यांचा वैश्यवर्ण लयास गेला व तेही वृषल बनले असा त्यांनी शास्त्रनिर्णय घेतला. राहता राहिली एक मोठी जमात म्हणजे कायस्थांची होय. कायस्थ हे अभिधान करण म्हणजे दस्तऐवज या शब्दाच्या अपभ्रंशापासून निघालेले असावे. त्याचा काया या शब्दाशी संबंध नाही. मनु अथवा याज्ञवल्क्य यांना करणस्थ म्हणजे लेखक–जात अज्ञातच होती. याज्ञवल्क्य व राजतरंगिणी यांच्या कालापासून कायस्थ जातीची जी शिस्तवार व सतत बदनामी दिसून येते त्यावरून हा लेखकवर्ग ब्राह्मणांना फारच बोचक झालेला दिसतो. या बदनामीचा एकच मासला विष्णुधर्मोत्तर पुराणात आढळतो तो असा : क्षत्रिय व वैश्य जातींना शूद्रत्वास नेल्यावर कायस्थासही शूद्रपदास ढकलण्यास फारशी अडचण पडली असेल असे वाटत नाही. आदिसुर व बल्लालसेन राजांच्या कथा नेहमीचा पुरोहिती बनावटीचा प्रकार म्हणन त्याज्य मानला तर कान्यकुब्ज ब्राह्मणातही राधी व वारेंद्र असे दोन एकमेकांना पाण्यात पहाणारे तट पडले तर त्यात नवीन किंवा असाधारण असे काहीच नाही. या अंतर्गत झगड्यात आपली संख्या वाढावी म्हणून राधी ब्राह्मणांनी "कुलीन" लग्नाची विलक्षण प्रथा पाडलेली असावी. नंबुद्री ब्राह्मणांचा संबंधम् आणि एकाच राधी ब्राह्मणाचा पाच पन्नास कन्यकांशी जबाबदारीशून्य विवाह या दोन्ही संस्था वर्गस्वार्थाची विलक्षण उदाहरणे आहेत. एका संस्थेमुळे पुरोहितब्राह्मणांचा जमीन-जुमला अक्षय राहिला. दुसऱ्या संस्थेमुळे पुरोहित ब्राह्मणांची लोकसंख्या बेफाट वाढली.

जातिभेदाचे वारे वरच्या पातळीवर राहाणे शक्य नव्हते. यथावकाश त्या वाऱ्याची बाधा सर्वच समाजास होणे अटळच होते. अबे दुब्वाच्या कालात (इ. स. १७९२–१८२३) दक्षिण भारतात काय चालले होते त्याचे चित्र त्याच्याच शब्दात असे आहे : "दक्षिण प्रदेशात क्षत्रिय आणि वैश्य वर्गांची संख्या विशेष नाही. बहुसंख्यांक समाज हस्तव्यवसाय व मजुरी करणाऱ्या शूद्रांचा आहे. त्यांची संख्या $\frac{९}{१०}$ इतकी देखील भरेल. अलीकडे डाव्या हाताकडच्या जाती आणि उजव्या हाताकडच्या जाती असा एक नवा भेद हिंदूत उत्पन्न झाला आहे. वैश्य, तांत्रिक

कामगार व चांभारासहित काही जाती डाव्या हाताकडच्या आहेत. शूद्रांच्या वरिष्ठ जाती आपणास उजव्या हाताकडच्या समजतात. ब्राह्मण, क्षत्रिय व काही शूद्र जाती या फाटाफुटीपासून दूर आहेत. हा भेद उत्पन्न झाल्यापासून बंडाळी आणि गुंडगिरीस सीमा राहिलेली नाही. हिंदु माणूस सर्वसाधारणतः नरमाईने वागणारा असतो. परंतु जातीयतेचे वारे शिरले म्हणजे तो वाटेल तशा दंगलीत सामील होऊन इतरांचे गळे कापण्यास तयार होतो.

ही सर्व भांडणे जाती जातींच्या हक्काविषयी उत्पन्न होतात. हक्क म्हणजे तरी कशाविषयी ? एकाद्या जातीने रस्त्यात चालताना जोडे घालावे किंवा नाही, दुसऱ्या जातीने लग्नात पालखीत किंवा घोड्यावर बसावे किंवा नाही, तिसऱ्या जातीने शिपायांचा, तुताऱ्या व इतर वाद्ये वाजविणाऱ्यांचा, पताका फडकावणाऱ्यांचा इतमाम बरोबर न्यावा की नाही हे ते हक्क होत ! ''

ज्ञानविज्ञान, समता व मानवता या जीवनमूल्यास पारखे झालेल्या समाजाचे हे वरील चित्र आहे. फार प्राचीन काली पुरोहितवर्गाच्या वर्चस्वाखाली आडमार्गास लागलेल्या या समाजाची हालहवाल परकीय निरीक्षकांच्या लक्षात आल्याशिवाय राहिली नाही. इटलीचा रहिवासी कॅरेरी (इ. स. १६९५) हा शिवाजीचे वंशज केवळ आपल्या अस्तित्वाकरिता हालअपेष्टा सोसत असता पश्चिम भारतात वास्तव्य करून होता. त्याने आपल्या अनुभवांचे व निरीक्षणाचे तात्पर्य पुढील शब्दात सांगितले आहे. "या लोकांच्या असंख्य जाती व राहणीतील भेद पाहिले म्हणजे त्यांच्यात एकोप्याची व परस्पर सहकार्याची भावना नाही हे तेव्हाच लक्षात येते. एवढ्या मोठ्या हिंदू जनतेवर मूठभर इस्लामी लोकानी राज्य करावे यात किमपि नवल नाही. अंतस्थ यादवी व फाटाफूट पृथ्वीवरील कितीही मोठ्या साम्राज्याचा तेव्हाच नाश करतात." निकोली मानुचीच्या (इ. स. १६५६–१७१७) नजरेसमोर हिंदु राजांच्या सैनिकातील शिस्तीचा अभाव, केव्हाही या पक्षाकडून त्या पक्षाकडे जाण्याची तयारी, शस्त्रास्त्रात प्रगतिशून्यता या गोष्टी प्रामुख्याने होत्या. डुप्ले व क्लाईव्ह यांच्या अगोदर कितीतरी वर्षे तीन हजार युरोपीय सैनिक, लाखानी भरणाऱ्या हिंदु सैनिकास पळावयास लावून सर्व देश पादाक्रांत करण्यास पुरतील असे भाकीत त्याने केले होते.

समाजजीवनाचा आर्थिक पाया

शिरजोर व बांडगुळी जातींच्या उपजीविकेस लागणारे धनधान्य उत्पादन करण्याचा भार तथाकथित तीन वर्णाच्या बाहेरील शूद्र जातीवर लादलेला असे. याज्ञवल्क्याप्रमाणे शारीरिक परिश्रमास नीच स्थान दिलेले होते. मनुप्रमाणे शेतवाडी

हा क्षुद्र माणसांचा व्यवसाय होता. त्या काळच्या अप्रगत उत्पादनतंत्राच्या परिस्थितीत उत्पादक वर्गात शेतकरी व शेतमजूर यांचीच संख्या मोठी असे.

या आर्थिक व्यवस्थेत जमिनीची मालकी व मालकीकरता वसूल होणारा खंड यास अनन्यसाधारण महत्व असे. या देशाच्या ऐतिहासिक प्रथेप्रमाणे जमिनीची मालकी राजाची होती. मेग्यास्थेनीसच्या लुप्त झालेल्या लिखाणाचा आधार घेऊन स्ट्रॅबोने विधान केले आहे की जमीन राजाच्या मालकीची असून कसणाऱ्या शेतकऱ्यास त्याच्या श्रमाबद्दल धाऊक उत्पन्नाचा एक चतुर्थांश भाग मिळत असे. एक दोन शतकानंतर रचलेल्या मनुस्मृतीत राजाच्या मालकीस अपवाद म्हणून पडीक जमीन प्रथमच लागवडीत आणणाराच्या मालकीची होते असे नमूद केले आहे. मालकीची कायदेशीर वासलात कशीही असली तरी प्रत्यक्ष व्यवहारात कसण्याचा हक्क व खंडाची पातळी याच खऱ्या महत्वाच्या बाबती होत्या. मनुप्रमाणे राजाचा भाग एकषष्ठांश इतकाच असे.

मध्ययुगाच्या उत्तरार्धात सर्वसाधारण जनतेच्या जीवनावर प्रकाश टाकणारा थोडाफार पुरावा उपलब्ध आहे. निकिटिन (इ. स. १४६८) मेथोल्ड, व्हेनिसचा सीझर फरेडरिक (इ. स. १५०३-८) यानी बहामनी राज्य, बिदर, गोवळकोंडा, दीवबंदर वगैरे दख्खनप्रांत बराच पायाखाली घातलेला होता. त्यांच्या निरीक्षणाप्रमाणे बहामनी राज्यातील शेतकरी दरिद्री व दुःखी होता. परंतु सरदार लोक चैनीत व मौजमजेत गुंग होते. किरीस्ताव म्हणून बेदरसारख्या मोठ्या शहरात हिंदूनी त्यांस आपल्या घरांत स्वागताने नेले परंतु हिंदूचे अन्न त्यास भिकार दिसले. गोवळकोंड्याच्या सभोवती शेतकऱ्यांवर खंड इतका जबरदस्त होता की दारिद्र्य व बेसुमार श्रम याशिवाय दुसरे कांहीही त्यांच्या वाट्यास येत नसे. खंड दिला नाही तर त्यास चाबकाने बेदम मार मिळे व त्या माराने मृत्यु आला नाही तर जमिनीची जप्ती हे दुसरे संकट त्यापुढे उभे राही. शेतकऱ्याने भीतीने पळ काढला तर त्याची बायको, मुले, बाप, भाऊ, नातलग यांच्यावरती संक्रांत येई. फरेडरिक दुष्काळाच्या दिवसांत दीव बंदरास पोचला तेव्हा पोर्तुगीज लोक १० शिलिंग भावाने मुले खरेदी करतांना त्यास आढळले. दुष्काळास तोंड देण्याकरता मुलांची विक्री करायची असा रिवाजच हिंदुस्थानांत पडून गेला होता.

एक शतकानंतर मॅरिक हा बंगाल प्रदेशाविषयी अशी वार्ता देतो की शेतकऱ्याने जर खंड दिला नाही तर त्याची जमीन, बायको व मुले जप्त होत. शेतकऱ्यांनादेखील हा प्रकार इतका अंगवळणी पडला होता की चाबकाशिवाय

ते कांहीही देणे भागविण्यास तयार नसत. सर्वसाधारण जनतेचे अन्न म्हणजे भात व मीठ एवढेच असे. त्यांतल्या त्यांत सुस्थितीत असलेले लोक थोड्या भाज्या व प्रसंगोपात्त मांस अथवा मासे खात.

रोटायरो वृत्तांत लिहिणारा निमांवी प्रवासी (इ. स. १५०२) कालिकत बंदराच्या जनतेने आपल्या घरी नेऊन आपले शक्य तितके आदरातिथ्य केले असे नमूद करतो; परंतु त्या मोठ्या व्यापाराच्या शहरी देखील मासे देऊन पाव विकत घेण्यासाठी लोक जहाजावर मोठी गर्दी करीत. केव्हा केव्हा त्यांची संख्या एवढी मोठी असे की रात्र पडेपर्यंत त्याना जहाजावरून परत पाठविणे शक्यच नसे. कधी कधी तर शिडावर शिवण टिपणाचे काम करीत असतांना खलाशानी आपले हात बिस्किटे घेण्याकरता लांब केले तर त्यांची बिस्किटेच हिसकावून घेऊन लांबवीत. या परिस्थितीची मीमांसा लेखकाने नेमकी अमाप लोकसंख्या व त्या मानाने अन्नधान्याचा तुटवडा अशी केली.

रायगडास शिवाजीच्या राज्याभिषेकासारख्या मोठ्या समारंभप्रसंगी देखील (इ. स. १६७४) बिगर शेतकरी मंडळींकरता जाडयाभरड्या अन्नापलीकडे मजल गेली नाही ही गोष्ट जॉन फरायर (इ. स. १६७२–८१) या इंग्रजी माणसाच्या नजरेस आल्यावाचून राहिली नाही. मराठी लोकांना खाद्याचे विविध प्रकार अथवा खुमारी माहित नाही अशी त्यांची तक्रार आहे. मराठ्यांचे सर्वात मोठे जेवण म्हणजे तुपात शिजवलेले डाळ तांदुळ म्हणजे खिचडीचे असून त्यामुळे त्यास लठ्ठपणा येत असे. या खिचडीची त्या इंग्रजी पाहुण्यास इतकी उबग आली की त्यांची तक्रार शिवाजीपर्यंत जाऊन पोचली. तेव्हापासून मुसलमान रयतेस बकऱ्याची सागुती पुरविणाऱ्या मुसलमान खाटिकावर या इंग्रजास तसले मांस पुरविण्याची जबाबदारी सोपविण्यात आली. शेवटी इंग्रजी पाहुणे जाण्याची वेळ आली तेव्हा एका वर्षाची सागुती थोड्याच दिवसात फस्त करणारी ही कोण मंडळी आहेत. हे पहाण्याकरता व त्यांचे आभार मानण्याकरता तो खाटीक रायगड चढून वर आला !

जॉन फरायरच्या एक शतक अगोदर मोगल घराण्याचा प्रस्थापक बाबर (इ. स. १५२६–३०) याने हिंदुस्थानात जीवन आनंदमय करण्यासारखे काही नाही असा निष्कर्ष आपल्या आत्मचरित्रात काढला होता. त्याचा अनुभव दिल्लीच्या भोवतालचा प्रदेश व त्यातही समाजातील वरच्या थरापुरताच मर्यादित होता. तरीपण त्यास या देशात सामाजिक वा बौद्धिक दळणवळण, रुबाबदार रीतभात वा सुसंस्कृत संभाषण, एकमेकाविषयी आदबी यांचा अभावच भासला.

सुबक बांधकाम वा नवीन नवीन पदार्थांची निर्मिती यांचे जनतेस वावडेच होते. घोडे, रुचकर मांस, बर्फाचे पाणी, दुकानी रोटचा, सार्वजनिक हमामखाने, वाचन अध्ययनाच्या सोई, मेणबत्त्या वगैरे जीवन सुखमय करण्याच्या साधनांचा मागमूसही आढळत नव्हता. मेणबत्त्या अथवा काचेचे दिवे यांच्याऐवजी रस्ता दाखविण्याकरता धुराच्या घाणेरड्या अनेक दिवट्या वापरात असत. मग ते श्रीमंत लोक असोत अथवा सरदार राजेरजवाडे असोत. राहण्याची घरे पाहिली तर त्यात उजेड, हवा, कला, सौंदर्य वगैरे काही दिसत नव्हते. शेतकरी व सामान्य लोक कमरेभोवती एक वस्त्र गुंडाळून तसेच उघडे फिरत. कालवे अथवा पाणी खेळवण्याची बांधकामे अज्ञात असल्याकारणाने शेतावर अविश्रांत राबावे लागे. साचेबंद जीवन व तांत्रिक प्रगतिशून्यता यांची कारण-मीमांसा करण्यास बाबराजवळ वेळ नव्हता व मानसिक पार्श्वभूमीही नव्हती.

बाबराने इकडील जनतेच्या सामाजिक जीवनाबाबत काढलेल्या निष्कर्षास सर्वसाधारण मान्यता देणे इतिहासपंडितास भागच पडेल. परंतु त्याचवेळी निःस्पृह इतिहासपंडितास असेही म्हणावे लागेल की बाबर व त्याच्या वंशजानी एक दोन अपवाद सोडून इकडील जनतेस जीवन सुसह्य करण्यास काहीच साहाय्य केले नाही. मोगल व मुसलमान राज्यामुळे आधीच अस्तित्वात असलेल्या शिरजोर व बांडगुळी वर्गात आणखी एका शिरजोर व बांडगुळी वर्गाची भर पडली इतकेच.

टॅव्हर्नियर, बर्नियर व मानुची याना औरंगजेबाची प्रदीर्घ पण संक्रमणप्रवण राजवट जवळून पहाण्याचा योग आला. त्यानी आपल्या पश्चात् ठेवलेले आर्थिक चित्र अगदी निराशापूर्ण आहे. मोगल अधिकाऱ्यांच्या अरेरावीमुळे सहस्रावधी एकरांची शेतजमीन मशागतीतून गेलेली व उजाड अशी टॅव्हर्नियरला दिसली. मूर्तिपूजक म्हणून मुसलमानेतरांचा छळ जोरात होता. मूर्तिपूजक जर मुसलमान बनला तर तो श्रम करण्याच्या सक्तीतून मुक्त होई. त्यानंतर तो सैनिक बने अथवा फकिरीचा अंगिकार करी !

बर्नियरने सर्वत्र दिसणाऱ्या हलाखीची मीमांसा करण्याचा यत्न केला. त्याला असे दिसले की श्रीमंत वा गरीब, सरदार वा साधारण सैनिक सर्वच हातात पैसा पडला तर दागदागिने, भारी कपडे व इतर चैनीच्या वस्तू यावर उधळून टाकीत. मग घरात उपवास पडले तरी बेहत्तर. स्वतःच्या खास जमिनी सोडून राजे लोक इतर सर्व शेतजमिनी सुभेदार व सेनापती यांस पगाराऐवजी वाटून टाकीत. राजे, सुभेदार व सेनापती आपल्या वर्चस्वाखालची सर्व शेतवाडी मक्त्याने ठेकेदार लोकास देत व हे ठेकेदार शेतकरी व व्यापारी शेतकऱ्याजवळ कपर्दिक राहू देत

नसत. या परिस्थितीत, शेतीची सुधारणा, कालवे खोदणी, घरबांधकामे शक्यच नव्हती. सर्वात वाईट प्रकार म्हणजे सुभेदार, सेनापती वा ठेकेदार यास आपल्या व्यवसायाची शाश्वती नसे. म्हणून कमीत कमी दिवसात जास्तीत जास्त धनधान्य चाबकाच्या जोरावर कसे उकळता येईल एवढीच त्यास काळजी असे. मोगल राजवटीची भिस्त गुलाम, बांडगुळी जीवन जगणारे व जुलमाने इतरास पिळणारे असल्या लोकांवरच होती. दंडुका चाबकाने जेवढी संपत्ती पिळून काढता येईल तितकेच उत्पन्न होते आणि सैन्य आहे म्हणूनच प्रजा बंड करीत नाही.

लढाईचा प्रसंग आला म्हणजे मोगल राजे अधिकाराच्या जागा लिलावाने विकतात. शिवाय शांततेच्या काळातही सुभेदार–ठेकेदाराना वजीर, गुलाम, जनान्यातील स्त्रिया यांना भारी नजराणे द्यावे लागतात. या सर्व खर्चाची भरपाई नंतर प्रजेस छळून करावी लागते. नजराण्याची प्रथा शिवाजीच्याही दरबारापर्यंत पसरली होती असे दिसते. शिवाजीच्या राज्याभिषेकाच्या वेळी जॉन फ्रायर रायगडास गेला असता त्यास प्रत्येक प्रधानास नजराणे द्यावे लागले. त्याशिवाय कार्य सफळ होत नसत असा त्याचा दावा आहे.

बर्नियर आपल्या मीमांसेचा निष्कर्ष काढतो : "मी पुन्हा एकदा शपथेवर सांगतो की जमिनीवरचा मालकी हक्क काढा म्हणजे त्यामागे जुलूम, अन्याय व रानटी स्थिती आलीच. शेती नाहीशी होईल व देश उजाड पडेल. एका शब्दात सांगावयाचे म्हणजे राज्याचा नाश व राष्ट्राची अवनती ठेवलेलीच आहे. पृथ्वीवर समृद्ध व सुखाचे जीवन हवे असेल तर त्याचा पाया आपल्या श्रमाचे फळ आपणास मिळेल व त्या फळाचा भाग आपल्या वारसदारास देता येईल असा विश्वास व महत्वाकांक्षा हीच होय. हे तत्त्व ज्या प्रमाणात पाळले जाते त्या प्रमाणात जनतेचा उत्कर्ष होतो. पृथ्वीवरील वैचित्र्यता व उलाढाली याच तत्त्वानुसार घडत असतात."

हिंदुस्थानात जवळ जवळ सर्व जन्म वास्तव्य केलेला निकोली मानुची असेच आर्थिक चित्र काढतो : 'कर, खंडणी वसूल करण्याकरता मुसलमान राजांचे फौजदार नावाचे अधिकारी सर्वत्र नेमलेले आहेत. हे फौजदार समजूत घालण्याचे यत्न वाया गेले म्हणजे शेतकऱ्यांना बांधून कोरड्याने इंच इंच वळ उमटतील एवढे मारतात. असा मार दिल्याशिवाय राजास एक दिडकी देण्याची त्यांची तयारी नसते. मार देत असता काही खरोखरी मरतात व काही जमिनीवर पडून, डोळे गरगर फिरवून, कांपत कांपत मरण्याचे ढोंग देखील करतात. खुशीने काही न देणे हे शेतकरी भूषणावह मानतात. जो अधिकात अधिक मार सोसेल

त्यास फार मान मिळतो. जर अवर्षण पडले तर जनावरे व मुले विकून राजाचा अर्धा भाग देणे भाग पडते.

तुर्कस्थानच्या वकीलाने या क्रूर प्रकाराचा विषय शहाजहान बादशहा-जवळ काढला. तेव्हा बादशहा थंडपणाने म्हणाला, 'इकडील शेतकरी म्हणजे तुर्कस्थानातील शेतकरी नव्हेत हे विसरू नका.'

एवढे खरे की पदरी चार पैसे असले तर हिंदी शेतकरी श्रम करण्यास तयार नसतो. खाण्यास काही नसेल तरच श्रम करण्यास तयार होतो. शिकावयास लावले तरच तो काम शिकतो. फौजदार लोकांच्या जुलमामुळे बंडे उद्‌भवतात व बंडखोरांचा पराभव झाला तर पुरुषांची कत्तल होते व खेडुतांच्या बायका, जनावरे वगैरे अधिकाऱ्यांच्या मालकीची होतात. सुंदर मुली राजाच्या जनानखान्यात हजर करतात व इतरास स्वतःपाशी ठेवून देतात. राजधानीपासून दूरच्या प्रदेशात या फौजदारांचा फार छळ असतो. शिवाय राजाचे सैन्य त्या प्रदेशात आले तर जनावरे, धान्य, पेंढा, सर्व काही लुटून फस्त करतात. झोपड्या पाडून शेकोट्या पेटवतात व खेडुतास वेठीस धरतात.

या लोकांची किंमतच तेवढी आहे. उच्च नीच, सर्वच स्वार्थी व ठक असून देवास देखील ते भीत नाहीत. हिंदूंचे मुसलमान झालेले तर सर्वात वाईट. हिंदुस्थानात येणाऱ्या युरोपीय लोकास फार सावधगिरीने वागावे लागते. इकडील लोक एक शब्द खरा बोलणार नाहीत".

मानुचीने केलेल्या शेतकऱ्यांच्या मीमांसेत बर्नियरच्या एका वाक्याची भर घालणे योग्य वाटते. ते वाक्य असे: "संपत्ती उत्पन्न करणे म्हणजे सुभेदार ठेकेदारांना 'या व लुबाडा' असे आमंत्रणच होय. संपत्ती उत्पन्न केलीच तर ती लपविण्याकरिता दरिद्री स्थितीत जगणे भाग पडते."

ब्रिटिश राज्य सर्वत्र प्रस्थापित होण्याच्या सुमारास व म्हणून मध्ययुगाच्या अंती अबे डुब्वाने (इ. स. १७९२ – १८२३) एकंदर आर्थिक परिस्थितीचा आढावा घेतला तो अत्यंत विचारणीय आहे. त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव जरी दक्षिण भारतापुरताच होता तरी त्याचा आढावा सर्व देशास लागू होण्यासारखाच आहे. फरक असलाच तर इतर प्रदेशांतील स्थिती डुब्वाने वर्णन केलेल्या स्थितीच्या मानाने अधिकच अनुकंपनीय असावी. मोगल राज्यांत काय प्रकार घडत होते त्याचा सविस्तर उल्लेख वर आलाच आहे. अॅबे म्हणतो,

"हिंदुस्थानातील इतर भागात जमीन राजाच्या मालकीची असते. राजा ती कसणाऱ्यास देऊं शकतो अथवा हिसकावून घेऊ शकतो. मलबारांत मात्र जमीन

खाजगी मालकाची आहे. याचे कारण एवढेच दिसते की इतर प्रदेश जेत्यांच्या वर्चस्वाखाली गेले परंतु मलबार प्रांत मुळच्या लोकांच्या ताब्यात राहिला. नायर, तुळु व कुर्गी जमाती जमीनमालक असून जमिनीच्या मालकीबरोबर पारिया गुलामांचीही मालकी जाते. अमेरिकेतील गुलामगिरी पारिया लोकांच्या गुलामगिरीपेक्षा किती तरी पतकरली. त्यांचे दारिद्र्य, किळसवाणी राहाणी व त्यांच्या विषयी इतर जातीस वाटणारा किळस, सर्व काही वर्णनातीत आहे.

सर्व सुधारलेल्या जगतांत हिंदी जनता दारिद्र्याने व दुःखाने अतिशय गांजलेली आहे असे सांगितले तर बाह्य जगांतील लोक त्यावर विश्वास देखील ठेवणार नाही. कारण हिंदी जनतेविषयी त्यांची कल्पना मूठभर राजेरजवाड्यांनी व धाडसी युरोपियनानी जमविलेली लूट, परदेशात निर्यात होणारे मोती, चंदन, मसाल्याचे पदार्थ वा कारागिरीच्या वस्तू हे पाहून बनविलेली असते. शहरांतील घरे व बंदरावरील देवघेव ही सर्वसाधारण जनतेच्या स्थितीची द्योतक नाहीत.

पारिया, चांभार, शूद्रांच्या बहुसंख्यांक जाती, भिकारी, भटके वगैरेंची बेरीज केली तर ते एकंदर जनतेच्या एक चतुर्थांश ते अर्धे असून सर्वांत निकृष्ट स्थितीत खितपत आहेत. १२–१५ × ५–६ फूट लांबीरुंदीचे घाणेरडे खोपट, मातीची भांडी, कोयताविळी, लाकडी नांगर, ४–५ रुपये किंमतीचे दोन गाई बैल, रुप्याच्या दोनचार बांगड्या, ही यांची एकंदर मालमत्ता ५० रुपये इतकीदेखील भरत नाही. यांचा मुख्य उद्योग शेतमजूरी असून काबाडकष्टांच्या कामाबद्दल वर्षास १२–२० रुपये त्यास मिळतात. त्यापैकी काही तरुण नुसते खाण्यास घेऊन मालकाच्या घरी ७–८ वर्षे राबतात व मालकाकडून लग्नाकरता कर्ज काढून बायकामुलांसमवेत मालकाची जन्मभर चाकरी करतात. खाण्यास पुरत नाही म्हणून रानातील कंदमुळे, कोवळे बांबू वगैरे गोळा करून आणतात.

यांच्यापेक्षा जरा बऱ्या स्थितीतील लोक म्हणजे स्वतःची जमीन कसणारे होत. फार तर तीन नांगर, शेतकामाची इतर हत्यारे, एक दोन पितळी भांडी, थोडी त्याच धातूची ताटे, दोनचार सोन्यारुप्याची लहान भांडी, काही गुरे व वर्णन केलेल्या खोपटापेक्षा जरा मोठ्या मातीझापाच्या झोपड्या इतकीच त्यांची मालमत्ता असते. या सर्व मालमत्तेची किंमत ५० ते २५० रुपये इतकी भरेल. या वर्गात त्यांच्याच दर्जाचे विणकरी, न्हावी, धोबी व अगदी खालच्या वर्गाचे सरकारी नोकरचाकर मिळवले तर त्यांची संख्या $\frac{3}{10}$ श इतकी भरेल.

उत्कृष्ट पीक आले तरी यांच्या उत्पन्न-खर्चाची तोंडमिळवणी होणे अशक्यच असते. १ ते १० पॅगोडा इतका कर भरण्याकरता अर्धे पीक कमीत कमी किंमतीत

विकावे लागते. सावकाराचे कर्ज फेडले म्हणजे त्यांच्याकडे ४–६ महिने पुरेल इतकेही धान्य उरत नाही. काही शेतकरी तर पिके कापण्यापूर्वीच उभे धान्य खुडून त्याची पेज पितात. पुष्कळ शेतकरी आपले सर्व भात विकून कडधान्यावर गुजराण करतात. त्यांच्या सुखाचा काळ म्हणजे पिकानंतरचे चार महिने होत. अशी म्हण आहे की सुगीच्या दिवसात पारियाजवळ जाऊ नये व दिवाळीच्या दिवसात बैलाजवळ जाऊ नये. इतके ते दोघे माजलेले असतात. जुलै, ऑगस्ट व सप्टेंबर हे महिने विशेष हलाखीचे असतात. इतके की कंदमुळे, रानटी फळे व कोवळे बांबू यावर ते दिवस काढतात. उन्हाळचात त्यांची गुरे म्हणजे हाडांचे सापळे असतात.

लोकसंख्येच्या $\frac{१}{१०}$ एवढी जनता रु. २५० ते ५०० इतकी मालमत्ता जवळ बाळगून असणाऱ्या शेतकऱ्यांची असते. दोन, तीन, कधी कधी चार देखील नांगर लागतील इतकी जमीन ते कसतात व १० ते ३० पॅगोडा इतका खंड भरतात. त्यांच्या पदरी सोन्याचांदीचे दागिने, काही तांब्यापितळेची भांडी, एका कोपऱ्यात रचलेली पुष्कळशी मातीची भांडी, शाकारलेली बऱ्यापैकी झोपडी अशी मालमत्ता असते. आतापर्यंत वर वर्णन केलेल्या वर्गाजवळ न आढळणारी गोष्ट म्हणजे आलटून पालटून घालता येतील अशी कपडचांची जोडी त्यांच्यापाशी असते. पाऊसपाणी चांगले असेल तेव्हा वर्षभर पुरेल इतके धान्य त्यांच्या शेतात पिकते व वरकड धान्य ते वरील नडलेल्या श्रमिकास २५ टक्के व्याजाने कर्जाऊ देतात. शेतीशिवाय हिंदु लोक शेळचा, बकऱ्या, दोनतीन गाई, एकदोन रेडे म्हशी असा परिवार बाळगतात. परंतु जर पिके बुडाली तर त्यांचीही स्थिती वरील वर्गा-प्रमाणेच होते.

दुष्काळाच्या दिवसात हिंदुजनतेस तारणारी गोष्ट म्हणजे त्यांची विलक्षण शरीरयष्टीच होय. लहानपणापासून संवय जडली असल्याकारणाने कमीतकमी अन्नावर ते जगू शकतात. दर दिवशी १ पौंड कडधान्याच्या पेजेवर ५–६ माणसांचे कुटुंब महिनेच्या महिने जिवंत राहू शकते. हिंदूंचा आळसात वेळ काढण्याचा ठरीव मार्ग म्हणजे झोपणे हा आहे व उपासमारीच्या दिवसात ही झोपण्याची सवय त्यांच्या सोडवणुकीस येते. जो झोपी गेला त्याचे भोजन आपोआपच होते अशी जी फरेंच भाषेत म्हण पडली आहे ती या लोकास चांगलीच लागू पडते.

चवथ्या वर्गाची लोकसंख्या सुमारे $\frac{3}{४०}$ असून ते रु. ५०० ते १००० इतके वित्त जवळ बाळगून असतात. ब्राह्मण व शूद्रापैकी सधन व्यक्ती यांचा या

वर्गात समावेश होतो. गावचे शूद्र मुख्याधिकारी, सारा वसुली करणारे, न्याय-निवाडा करणारे कनिष्ठ अधिकारी, लवाद वगैरे व्यवसायाचे लोक या वर्गात मोडतात. सारावसुली करताना ते खेडुत व शेतकरी समाजास सामोपचाराने व माणुसकीने वागवतात. सारावसुलीच्या वंशपरंपरागत मक्तेदारीचे किती भयंकर परिणाम होतात ते माझ्या चांगलेच परिचयाचे आहे. एकदा घोडे, पालख्या, शिंगे वाजविणारे, शिपाई प्यादी वगैरे आपल्या तैनातीस ठेवून चैन करू पहाणाऱ्या मक्तेदारानी शेतकऱ्यास समूळ नागविण्याचा घाट घातला. तेव्हा शेतकऱ्यानी घरे दारे सोडून पळ काढला व पिके बुडाल्याने शेवटी मक्तेदारही बुडाले. खेडेगावातील मुख्याधिकारी समजूतदार, सभ्य व लिहिणारे वाचणारे असतात. त्यांच्याठाई ब्राह्मणात आढळणारा गर्विष्ठपणा, उर्मटपणा व अरेरावी आढळत नाही व त्यांचे इतर जातीवर वजन असते. या सर्व वर्गाचे लोक आपली जमीन कसण्याकरता नोकर बाळगतात व काहीजण धान्य व इतर मालाचा व्यापार आणि सावकारीही करतात.

यांच्या वरच्या आर्थिक पातळीवरचा वर्ग म्हणजे १०००–२००० मालमत्ता असलेल्या लोकांचा होय. त्यात मुख्यत: ब्राह्मण, वैश्य व थोडे शूद्र मोडतात. या सर्वांची संख्या $\frac{१}{३०}$ इतकी असावी. शेतकी, धान्याचा व इतर वस्तूंचा व्यापार, २५, ३०, ५० टक्क्याने व्याजबट्टा हे त्यांचे व्यवसाय असतात. सुखवस्तु राहणी, स्वच्छता, कौलारु व सारवून स्वच्छ केलेली घरे यावरून ते सहज ओळखता येतात. यापैकी कित्येक शूद्र आपणास समाजात मान्यता मिळावी म्हणून शाकाहारी झालेले आढळतात.

सहाव्या वर्गाची लोकसंख्या ५० कुटुंबात १ अशी आहे. वंशपरंपरा आलेल्या व कर माफ असलेल्या जमिनी, नारळीपोफळीच्या बागा, दागिने, पैसा व गुरे हे त्यांचे धन असून त्याची किंमत रु. २००० तो रु. ५००० इतकी व्हावी. खेडेगावात इतके धन बाळगता येत नसल्याने हे लोक अग्रहार, लहान शहरे, जिल्ह्याची मुख्य शहरे यात विभागलेले आहेत. प्रांताधिकारी, न्यायकोर्टातील कारकून यांच्या व तत्सम जागा त्यानी व्यापल्या आहेत. या वर्गात अर्धेअधिक ब्राह्मण असून बाकीचे इतर जातीचे आहेत.

अगदी शिखराचे दोन वर्ग रु. ५००० तो रु. १०,००० आणि रु. १०,००० तो रु. २०,००० धनाची मालकी असलेले असे कल्पिता येतात. यातील खालच्या पातळीवरचे लोक अर्धे अधिक ब्राह्मण आहेत तर वरच्या पातळीवरचे लोक बहुतेक ब्राह्मण आहेत. व्यापार व सरकारी नोकरी असा त्यांचा पेशा असून ते मोठ्या

अनुक्रमणिका

शहरात अथवा राजधानीतच आढळतात त्यांची एकंदर संख्या २०० कुटुंबात १ अशी असावी.

याप्रमाणे संपत्तीची विभागणी किती विषम आहे, त्या विषम विभागणीत जुन्या बांडगुळी जातींचा किती मोठा वाटा आहे व उदयोन्मुख ब्रिटिश राज्य-कारभारात सरकारी नोकर व अंमलदार म्हणून जुनीच बांडगुळे नवीन पेशा-खाली कशी वावरू लागली आहेत याचे विवेचन अॅबे डुब्वा करतो. यानंतर हिंदी समाजाच्या दारिद्र्याची आणखी कारणमीमांसा करतो ती तेवढीच उद्‌बोधक आहे :

"मालकीच्या धनाबाबत हिंदु व युरोप खंडातील जनता यांच्या दृष्टीमध्ये मोठीच तफावत आहे. युरोपात कौटुम्बिक धन राखण्याकडे व एका पिढीपासून दुसऱ्या पिढीकडे सुरक्षित देण्याकडे प्रवृत्ति आहे. हिंदु लोकांत धनाची शाश्वती वाटत नाही. सर्व जातीत व विशेषतः शूद्र जातीत धन प्राप्त झाले तर उधळून टाकण्याची फार प्रवृत्ति आहे. धनवान झालेल्या शूद्रात ब्राह्मणांचा ताठरपणा येण्यास वेळ लागत नाही.

दुसरे असे की एखाद्याकडे धन जमले आहे असे समजले की नातलग, जातीचे इतर लोक, ब्राह्मण, योगी, भोगी वगैरे सर्व तऱ्हेची बांडगुळे त्याच्या-भोंवती जळवासारखी जमतात; व त्यास पूर्णपणे शोषून टाकल्याशिवाय मोकळे सोडत नाहीत.

गेल्या तीस वर्षात लोकांची स्थिती सुधारली की अधिक खालावली या-विषयी परस्परविरुद्ध मते ऐकू येतात. माझ्या जे दृष्टीस पडले आहे त्यावरून मी खास सांगू शकतो की बऱ्याच बाबतीत परिस्थिती सुधारली आहे. व्यवस्थित राज्यशासनाचा असा चांगला परिणाम झाला नसता तर ते एक आश्चर्यच घडले असते. जर काही प्रदेशात परिस्थिती खालावली असली तर त्याची कारणे शासनाच्या शक्ती पलीकडली असली पाहिजेत.

या विपरीत परिस्थितीचे सर्वात मोठे कारण म्हणजे लोकसंख्येची अमर्याद वाढ होय. माझ्या अवलोकनात असलेल्या प्रदेशात गेल्या २५ वर्षात लोकसंख्या निदान २५ टक्क्यानी वाढली असली पाहिजे खास. वाढत्या संपत्तीचे लक्षण जर लोकसंख्येची वाढ हे असले तर हिंदुस्थानात तरी ते खरे नाही. हिंदु लोकांचा आळशीपणा, त्यांच्या प्रगतिपराङ्मुख चालीरिती व संस्था, त्यांची स्थितिप्रियता लक्षात घेतली तर वाढती लोकसंख्या म्हणजे वाढते दारिद्र्य हाच नियम या देशास लागू आहे. स्वयंपाक करणे, तांदुळ सडणे व मुलास जन्म देणे एवढीच या देशात

स्त्रियांची इतिकर्तव्यता आहे. कितीही गरीबी असली तरी वाढते कुटुंब हे दुर्दैव आहे असे या लोकास वाटत नसून उलट कुटुंबविस्ताराचा त्यास गर्व वाटतो.

दारिद्र्याचे आणखी एक कारण म्हणजे युरोपातील यांत्रिक सुधारणा व यंत्रांनी बनवलेल्या यांत्रिक मालाची आयात होय. ज्या मालाकरता हिंदी कामगारांची जगभर कीर्ती पसरली होती तोच माल आता हिंदुस्थानात बाहेरून येतो. मी जेव्हा विणकरी लोकांनी एकदा गजबजलेल्या प्रदेशात फिरतो तेव्हा त्या प्रदेशातील बेकारी व उपासमार पाहून माझे मन सुन्न होते. जातिभेदाच्या प्रभावामुळे त्यास इतर धंदा करणे साहवत नाही. त्यांच्याकडून येणारा पैसा आटल्यामुळे शेतकऱ्यास आता सावकाराकडे धाव घ्यावी लागत आहे. आपल्या यांत्रिक शोधामुळे बहुसंख्याक लोक दारिद्र्यात बुडून मूठभर लोक तेवढे कसे गब्बर झाले आहेत हे ते शोधक जर इकडे येऊन पाहतील तर त्यास आपण शोधून काढलेल्या यंत्राबद्दल खास पस्तावा वाटेल. कसबी लोकांनी आपला धंदा सोडून जमिनीची मशागत करावी असे म्हणावे तर पाण्याचा इतका तुटवडा आहे की विहीर, तलाव व नदी यालगतचा प्रदेश सोडला तर इतर जमीन मशागत करण्यास योग्यच नाही.

जोपर्यंत त्यांचे सामाजिक जीवन व मानसिक ठेवण आहेत तशाच राहतील तोपर्यंत हिंदूंची स्थिती युरोपीय लोकांच्या तोडीस आणणे अशक्य आहे. त्यांची संस्कृति, धर्म व राज्यशासन रिवाज नष्ट करून त्यांना पहिल्यांदा नास्तिक व रानवट बनवले आणि नंतर त्यांना नवीन कायदे व्यवस्था नवीन राज्यशासन व नवीन धर्म या गोष्टी आत्मसात् करून दिल्या तरी कार्य साधेल असे वाटत नाही. कारण त्यांचे स्वभावधर्म व मानसिक ठेवण बदलणार कसे ? याऐवजी त्यांचे कायदे, जन्मजात बेवकूफ समजुती तशाच ठेवून शक्य असेल तितका औदार्याचा मार्ग त्यास दाखविणे हेच युरोपियनांचे परमोच्च कर्तव्य आहे. नाहीं तर त्यांचे कल्याण होण्याऐवजी ते लोक राजकर्त्यांवरच उलटणे अधिक संभाव्य आहे."

वरील शेवटच्या परिच्छेदात ॲबे डुब्वाने काढलेल्या निराशेच्या उद्गारास दीड शतक लोटले आहे. त्याने व इतर निरीक्षकांनी, परस्पराविषयी माणुसकी व एकोपा यांचा अभाव, बांडगुळी जातींचे वर्चस्व व शिरजोरी, लोकसंख्येची बेलगाम वाढ, पाश्चिमात्य यंत्रतंत्राच्या आघातास प्रत्युत्तर देण्याची असमर्थता वगैरे ऱ्हासाची कारणे प्रसंगानुसार उच्च रवाने मांडली आहेत. ॲबेने या सर्व

दोषांचा संबंध अचुकपणे "सामाजिक जीवन व मानसिक ठेवण" यापाशी जोडला आहे. सामाजिक जीवन व मानसिक ठेवण हा अनेक शतकांचा व व असंख्य कारणांचा परिपाक असतो. अॅबेचे वास्तव्य, अभ्यास आणि अनुभव प्रदीर्घ होता तरी त्या काळच्या परिस्थितीत इतक्या खोल गेलेल्या व रुजलेल्या इतिहासाचा तपशील त्यास उपलब्ध होणे शक्य नव्हते. त्या सामाजिक व मानसिक इतिहासाची संगतवार मांडणी करणे हाच या ग्रंथाचा मुख्य विषय आहे.



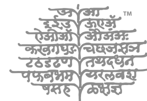
अनुक्रमणिका

डॉ. रा. भा. पाटणकर

क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : ११ : १२ :

आंतरिक आविष्कार व प्राकृतिक कलाकृती यांच्यातील संबंध पूर्णपणे बहिर्गत (एक्स्टर्नल) आहे असे क्रोचेचे मत आहे. परंतु हे लक्षात न आल्याने अनेक अपसमज प्रसृत झालेले आहेत. त्यांचा परामर्श क्रोचेने या (इस्थेटिकच्या चौदाव्या) प्रकरणात घेतला आहे.

काहींच्या मते सौंदर्यात्मक गोष्टीत (इस्थेटिक फॅक्ट) दोन वेगळ्या प्रतिमांचे साहचर्य प्रस्थापित झालेले असते. सौंदर्याचा अनुभव हा पूर्णपणे एकतेचा अनुभव असतो, तो द्वैताचा अनुभव नव्हे, हे स्पष्ट असताना लोकांमध्ये वरील अपसमज प्रसृत व्हावा याचे क्रोचेला आश्चर्य वाटते. या साहचर्यवाद्यांना अंतर्गत कलाकृती व प्राकृतिक कलाकृती हे द्वैत अभिप्रेत आहे यात संशय नाही. कलानुभवात दोन भिन्न प्रतिमा मनासमोर एकामागोमाग अशा येतात, व त्यातील एक दुसरीला आपल्याबरोबर ओढून आणते अशी या लोकांची कल्पना आहे. चित्राविषयी बोलताना ते (प्राकृतिक) चित्राची प्रतिमा व त्यातील अर्थाची प्रतिमा असे विभाजन कल्पितात. कवितेतील शब्द व तिचा अर्थ यांच्याही स्वतंत्र प्रतिमा असतात असे ते मानतात. क्रोचेच्या मते हे सर्व चूक आहे. साहचर्यवादी लोक समजतात त्याप्रमाणे सौंदर्यात्मक गोष्टीत दोन प्रतिमा नसतातच. प्राकृतिक कलाकृती ही एक प्रतिमा म्हणून चैतन्याच्या जगात प्रवेश करूच शकत नाही ती केवळ एक चेतक असते. ती पाहिल्यावर आधी निर्माण केलेला आविष्कार किंवा प्रतिमा पुनरुज्जीवित होते. ही प्रतिमा अर्थातच आत्मिक असते; व सौंदर्यानुभवात केवळ हीच प्रतिमा सौंदर्यात्मक गोष्ट म्हणून मनासमोर असते. प्रतिमा हाच प्रातिभ ज्ञानाचा विषय असतो असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या पहिल्याच प्रकरणात सांगितल्याचे वाचकांस आठवत असेल. प्रातिभ ज्ञान व कला (किंवा सौंदर्य) यांच्यात त्याने कल्पिलेला एकरूपतेचा संबंध लक्षात घेता तो सौंदर्यानुभवात प्रतिमेला इतके महत्त्व का देतो हे कळते. प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर केवळ वैशिष्टयपूर्ण प्रतिमाच अनुभवविषय होतात. जर प्राकृतिक कलाकृती ही एक प्रतिमा असेल तर तिचा अर्थाच्या किंवा आशयाच्या प्रतिमेशी काय संबंध असतो हा प्रश्न स्वाभाविकपणेच उत्पन्न होतो.





क्रोचेच्या मते प्राकृतिक कलाकृती ही स्वतः प्रतिमा नसते; ती केवळ चेतक असून तिच्यामुळे संवेदना निर्माण होतात व त्यांच्यातून मूळ आविष्काराशी एकरूप अशी प्रतिमा किंवा आविष्कार आस्वादकात निर्माण होतो. म्हणून सौंदर्यानुभवात दोन प्रतिमांमध्ये साहचर्याचा संबंध प्रस्थापित होतो असे म्हणणे चूक आहे. कारण येथे दोन प्रतिमा नसतातच. प्रतिमा एकच असते ती आशय किंवा संवेदना आकारित झाल्यामुळे निर्माण होते. आशय किंवा संवेदना व प्रतिमा यांच्यात साहचर्याचा संबंध असतो का हा प्रश्नही अप्रस्तुत ठरतो. कारण संवेदना आकारित झाल्यामुळेच प्रतिमा निर्माण होत असल्याने ती संवेदना प्रतिमेशी एकरूप झालेली असते. काहींच्या मते सौंदर्यानुभवात साहचर्यसंबंधाने ज्या प्रतिमा एकत्रित होतात त्यातील एक नेणिवेतून आलेली असते. इतर काहींच्या मते स्मृतीमध्ये ज्याप्रमाणे प्रतिमा संलग्न झालेल्या असतात तशाच त्या सौंदर्यानुभवातही संलग्न झालेल्या असतात: व दोन्ही ठिकाणी साहचर्यतत्त्वाचाच आढळ होतो. या लोकांच्या मते कलानुभवात संलग्न झालेल्या प्रतिमांपैकी एक अंधुक व अस्पष्ट असते. पण याचा अर्थ असा होईल की स्मरणशक्ती कमकुवत असणे म्हणजे कलानिर्मिति-क्षमता असणे; कारण कमकुवत स्मरणशक्ती असलेल्या माणसाला सर्वच गोष्टी अंधुकपणे आठवतात. क्रोचेला हे अर्थातच सर्वस्वी अमान्य आहे. त्याच्या मते सौंदर्यात्मक गोष्टीचा अनुभव हा एकात्मतेचा अनुभव आहे. साहचर्याच्या संबंधाने जोडलेल्या द्वैताचा अनुभव नव्हे. क्रोचेचे म्हणणे असे की जर साहचर्य-संबंधाला सौंदर्यात्मक गोष्टीत स्थान दिले तर पुन्हा एकात्मता प्रस्थापित करणे अशक्य होईल. साहचर्य-संबंध व एकात्मता यांच्यापैकी एकाचा त्याग केल्यावाचून गत्यंतर नाही.

येथे एक मुद्दा नमूद करायला हवा. प्रातिभ ज्ञानाच्या संदर्भात संवेदना व प्रतिमा यांच्यात एकरूपता असते हे क्रोचेचे मत लोकांना मान्य होणे शक्य आहे. पण भाषेच्या संदर्भात अर्थ व प्रतीक यांच्यात एकरूपता असते, अर्थ प्रतीकाशी एकजीव होतो, हे बऱ्याच लोकांना पटणार नाही. आविष्काराबद्दल विचार करताना संवेदना-प्रतिमा आणि अर्थ-प्रतीक हे दोन्ही संबंध प्रस्तुत ठरतात. यापैकी पहिल्या संबंधाबद्दलचा क्रोचेचा सिद्धान्त जरी लोकांना पटला, तरी दुसऱ्या संबंधाविषयीचा सिद्धान्तही पटेलच असे नाही.

निसर्गसौंदर्याच्या स्वरूपाचे व्यवस्थित ज्ञान नसले तर काही अपसमज निर्माण होतात. निसर्गातील प्राकृतिक गोष्टी स्वतः सुंदर नसतात, त्या पूर्वाविष्काराच्या पुनःप्रत्ययाची केवळ साधने असतात, हे लक्षात न आल्याने काही

सौंदर्यशास्त्रज्ञ प्राकृतिक गोष्टींचेच सौंदर्याच्या दृष्टीने वर्गीकरण करतात. क्रोचेच्या मते असे वर्गीकरण करणे तत्त्वतःच चूक आहे. उदा० फुलांचे 'लिली', 'सूर्यफूल' असे वर्गीकरण करून यांच्यापैकी एका वर्गातील फुले सुंदर आहेत व दुसऱ्या वर्गातील फुले कुरूप आहेत असे म्हणणे शास्त्राला धरून नाही. क्रोचेच्या मते असे म्हणण्यात दुहेरी चूक होते. कलाकृतींचे वर्गीकरण करून त्याच्या साहाय्याने सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्न सोडविणे जसे चूक आहे, तसेच प्राकृतिक गोष्टींचे वर्गीकरण करून एखाद्या वर्गातील गोष्टी सुंदर आहेत की नाही हे ठरविण्याचा प्रयत्न करणे हेही चूक आहे. प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर सौंदर्यात्मक गोष्टींचे वर्गीकरण होऊ शकत नाही, सौंदर्यानुभवात आपला विशिष्ट गोष्टींशी विशिष्ट गोष्टी म्हणूनच संबंध येतो, हे क्रोचेने आधीच सांगितले आहे. माणसाची बुद्धी आपल्या सोयीसाठी या गोष्टींचे वर्गीकरण करते हे खरे. पण त्याला प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर काहीच महत्त्व नाही. अमुक एका कलाकृतीचे एक कादंबरी म्हणून मूल्यमापन करणे जसे अयोग्य असते, तसे एखाद्या प्राकृतिक गोष्टीचे एक लिलीचे फूल म्हणून मूल्यमापन करणे अयोग्य ठरते. सौंदर्यानुभवात संकल्पनांना स्थान नसते या कांटच्या मताचा इतर विश्वचैतन्यवाद्यांप्रमाणे क्रोचेनेही पाठपुरावा केलेला आहे. कोणत्याही गोष्टींच्या सौंदर्याचा विचार करताना ती कोणत्या वर्गात मोडते, कोणत्या संकल्पनेच्या खाली येते, हे प्रश्न अप्रस्तुत असतात. एखादे लिलीचे फूल सुंदर आहे की नाही हे ठरविताना ते लिलीचे फूल आहे हा विचार गैरलागू म्हणून बाजूला सारायला हवा. वरील वर्गीकरण करणारे आणखीही एक चूक करतात. निसर्गातील प्राकृतिक गोष्टी स्वतःच सुंदर आहेत असे ते मानतात. जे मानवी चैतन्याने निर्माण केलेले नाही, किंवा ज्याचा चैतन्याशी संबंध आलेला नाही, ते सुंदरही नसते आणि कुरूपही नसते. प्राकृतिक गोष्टींचा मानवाशी संबंध आला म्हणजे संवेदना उत्पन्न होतात व त्यातून आविष्कारनिर्मितीला, म्हणजेच सौंदर्यनिर्मितीला, प्रारंभ होतो. ज्यांना मानवी चैतन्याचा स्पर्श झालेला नाही अशा प्राकृतिक गोष्टी सुंदर आहेत की नाहीत हा प्रश्न विचारणे पूर्णपणे चूक आहे.

मानवी देहाचे सौंदर्य कशात असते हे ठरविण्याचा प्रयत्न करणारे लोकही वर उल्लेखिलेली दुहेरी चूक करीत असतात. आधी या लोकांना विचारायला हवे की तुम्ही कशाच्या सौंदर्याचा शोध घेत आहात? स्त्रीदेहाच्या की पुरुषदेहाच्या? समजा ते म्हणाले की आम्ही स्त्रीदेहाच्या व पुरुषदेहाच्या सौंदर्याचा वेगवेगळा शोध घेत आहोत. (स्त्रीदेह व पुरुषदेह यांच्यात जास्त सुंदर काय, या वांझ प्रश्नाचीही काहींनी गंभीरपणे चर्चा केली आहे.) आता त्यांना विचारायला हवे

की तुम्हाला काळ्या मानववंशातील पुरुषांचे सौंदर्य अभिप्रेत आहे, की गोऱ्या, की पीत ...? समजा ते म्हणाले की आम्हाला गोऱ्या मानववंशातील पुरुष-देहाचे सौंदर्य अभिप्रेत आहे. यावर आपण विचारू शकतो की तुमच्यासमोर गोऱ्या वंशातील कोणती उपजाती आहे ? असे प्रश्न विचारून त्यांच्या अभ्यास-विषयाची व्याप्ती खूपच कमी करता येईल. समजा असे ठरले की त्यांना अमुक गावातल्या, विशिष्ट मोहल्ल्यातील पुरुषांचे देह अभिप्रेत आहेत. असे यावर विचारता येईल की कोणत्या वयाच्या पुरुषाचा देह तुमचा अभ्यासविषय आहे ? चार महिन्याच्या, बारा वर्षाच्या की चाळीस वर्षाच्या पुरुषाचा ? बरे, हा पुरुष काम करताना कसा दिसतो हे तुम्हाला पाहायचे आहे, की विश्रांती घेताना कसा दिसतो हे पाहायचे आहे ? या सर्व प्रश्नांची उत्तरे देता देता शेवटी हे अभ्यासक आपल्या विषयाची व्याप्ती 'हा समोरचा माणूस' इतकी मर्यादित करतील. परंतु यामुळे प्रश्न सुटेल असे नाही. कारण या समोरच्या माणसाचा देह एक प्राकृतिक गोष्ट म्हणून सुंदरही नाही की कुरूपही नाही. तो सुंदर किंवा कुरूप ठरण्यासाठी त्याचा मानवी चैतन्याशी संबंध आला पाहिजे. प्राकृतिक गोष्टी फक्त आविष्काराच्या चेतकाचे कार्य करीत असल्याने, त्यांना पाहताच कोणता आविष्कार जन्माला येईल हे कलावंताच्या दृष्टीवर व त्याच्या मनात विशिष्ट वेळी काय चालले आहे यावर अवलंबून राहील. एखादा देखावा काही कलावंतांना अर्थ व्यक्त करणारा व म्हणून सुंदर वाटतो. तर इतरांना तोच देखावा अर्थरहित, निःसत्त्व व बेचव वाटतो. सुंदर म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या देखाव्याबद्दलही हे घडलेले आहे. विशिष्ट माणसाच्या प्राकृतिक देहाबद्दलही बरोबर हेच घडणार. एकाला तो अर्थघन व म्हणून सुंदर वाटेल तर दुसऱ्याला तो अर्थशून्य वाटेल. यावरून हे स्पष्ट होईल की मानवी चैतन्याचा ज्याच्याशी संबंध आलेला नाही असा मानवी देह सुंदर आहे की नाही हे ठरविताच येणार नाही.

भूमितीमधल्या आकृत्यांच्या सौंदर्याबद्दलही काही सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी लिहिले आहे. जर आकृत्या म्हणजे भूमितीतल्या संकल्पना (उदा० त्रिकोण, चौकोन, वर्तुळ यांच्या संकल्पना) असे मानले तर त्यांच्या सौंदर्याचा प्रश्नच निर्माण होत नाही. कारण संकल्पना या संकल्पना म्हणून सुंदर किंवा कुरूप असू शकत नाहीत. संकल्पना या सुंदर किंवा कुरूप ठरतील अशा गोष्टीच नव्हेत असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या दहाव्या प्रकरणात सूचित केल्याचे वाचकास आठवत असेल. पण 'भूमितीतल्या आकृत्या' म्हणजे 'भूमितीत विशद केलेले आकार (जॉमेट्रिकल फॉर्म्स) ज्यांना आहेत अशा वस्तू' असा अर्थ वरील सौंदर्यशास्त्रज्ञांच्या मनात असू शकेल. 'आकृ-त्यां'चा असा अर्थ घेतला तर असे म्हणावे लागेल की या वस्तूंना जोवर मानवी

चैतन्याचा स्पर्श होत नाही तोवर त्या सुंदर किंवा कुरूप होऊ शकणार नाहीत. आणि हा स्पर्श झाला की एखादा आकार सुंदर आहे की नाही हे कलावंताच्या किंवा आस्वादकाच्या मनात त्या विशिष्ट वेळी कोणता आशय आहे यावर अवलंबून राहील. म्हणजे भूमितीतला कोणताही आकार स्वतः सुंदर किंवा कुरूप नसतो; तो कशाचा आविष्कार करतो आहे यावर त्याचे सौंदर्य अवलंबून असते. वर जाणाऱ्या आकृत्या सुंदर असतात असे सांगण्यात येते. याचे कारण असे देण्यात येते की त्या दृढता व शक्ती यांचे सूचन करतात. काही संदर्भात हे खरे असेलही. पण ते सर्वच संदर्भात खरे आहे असे मात्र नाही. जेथे दुबळेपणाच व्यक्त करायचा असेल तेथे क्षीणतेचे सूचन करणाऱ्या आकृत्या उचित व सुंदर ठरतील; या संदर्भात वर जाणाऱ्या आकृत्या व सुटसुटित सरळ रेषा कुरूप ठरतील.

निसर्गातील गोष्टी व भूमितीतले आकार स्वतः सुंदर आहेत की नाहीत हा प्रश्न सौंदर्यशास्त्रात अप्रस्तुत असला तरी हृद्यतेच्या किंवा सुखदतेच्या संकल्पनेवर जो सौंदर्यविचार आधारलेला आहे त्याच्या दृष्टीने तो प्रश्न महत्त्वाचा ठरतो. कारण या विचाराचे उद्दिष्ट केवळ सुखमय आशयाच्या आविष्काराचा शोध घेणे हे असते. क्रोचेच्या मते या विचाराच्या संदर्भातदेखील कोणते आशय सुखमय किंवा हृद्य आहेत व कोणत्या आशयात अनुल्लंघनीय अशी दुःखमयता आहे याबद्दल शास्त्रीय नियम सांगणे अशक्य आहे. एकाला जे सुखमय असते ते इतरांनाही सुखमय असेल असे नाही. आपल्या प्रेमाचा विषय जसा ज्याचा त्याने निवडायचा असतो, तसे कोणती गोष्ट सुखमय आहे हे ज्याचे त्याने ठरवायचे असते.

काही वेळा प्राकृतिक कलाकृती निर्माण करण्यासाठी कलावंताला समोर 'मॉडेल' लागते; उदा० एखादा मानवी देह, एखादे फूल, इ०. यावरून काही लोक असा निष्कर्ष काढतात की कलावंत निसर्गाचे अनुकरण करतो. क्रोचेच्या मते वस्तुस्थिती याच्या अगदी उलट असल्याने निसर्ग कलावंताचे अनुकरण करतो, कलावंताच्या आज्ञांचे तो पालन करतो असे म्हणणे योग्य ठरेल. कला ही निसर्गाची अनुकृती आहे हा सिद्धांत काही वेळा एका वेगळ्या प्रकारे मांडण्यात येतो. कलेत निसर्गाचे आदर्शीकरण (आयडिअलायझेशन) केलेले असते असे सांगण्यात येते. क्रोचेच्या मते वस्तुस्थिती या सिद्धांताच्या बरोबर विरुद्ध आहे. कारण कलावंत बाहेरच्या प्राकृतिक वास्तवापासून सुरुवात करतो व आदर्शाच्या अनुरोधाने त्यात बदल करतो असे कधीही घडत नाही. खरे पाहता बाहेरच्या प्राकृतिक वास्तवापासून त्याला जी संवेदना मिळते तिच्यापासून निघून तो आंतरिक आविष्कार निर्माण करतो. आविष्कार हाच त्याचा आदर्श असतो. आविष्कार जन्मल्यानंतरच

त्याच्या पुनःप्रत्ययासाठी उपयोगी पडेल असे साधन निर्माण करण्यासाठी कलावंत प्राकृतिक सृष्टीकडे वळतो.

अंतर्गत आविष्कार व प्राकृतिक कलाकृती यांच्यात एकरूपता मानल्यामुळे सौंदर्याचे प्राथमिक घटक (एलेमेन्टरी फॉर्म्स ऑफ द ब्यूटिफुल) कोणते हे शोधण्याचा प्रयत्न लोक करू लागतात. आविष्कार हा अविभाज्य असा संबंध असल्याने त्याचे विश्लेषण करता येत नाही, व त्यातील प्राथमिक घटक वेगळे करता येत नाहीत. पण आविष्काराच्या बाह्यीकरणातून निर्माण झालेली प्राकृतिक कलाकृती अशी अविभाज्य व एकसंध नसते. तिचे घटक वेगळे काढता येतात. उदा० चित्राचे रंग व रेषा इ० घटकांमध्ये विभाजन करता येते. पुन्हा रेषांच्या वक्रतेचा व रंगांच्या विविध प्रकारांचा वेगळा अभ्यास करणेही शक्य असते. गद्य लिखाणाचे विश्लेषण केल्यास प्रकरण, परिच्छेद, शीर्षक, वाक्य, वाक्यांश, शब्द इ० घटक मिळतात. परंतु हे सुंदर गोष्टीचे घटक नसून एका प्राकृतिक गोष्टीचे घटक आहेत याकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. पुन्हा या प्राकृतिक घटकांच्या विभाजनाला कसलाही तात्त्विक आधार नसतो. परंतु याचा आपल्याला विसर पडला व आपण कलाकृतीच्या प्राथमिक घटकांचा शोध चालू ठेवला तर आपण अणूपर्यंत येऊन पोचू. अणू हे सुंदर गोष्टीचे प्राथमिक घटक असतात असे आपल्याला म्हणावे लागेल.

याच्या विरोधी भूमिका घेणारे विचारवंत सतत असे सांगत आलेले आहेत की सुंदर गोष्टीला काहीतरी आकार, जाडी (बल्क) असायला हवी. जे अतिशय सूक्ष्म आहे आणि जे अतिशय प्रचंड आहे ते आपण पाहू शकत नाही. म्हणून सुंदर गोष्टीचा आकार अतिसूक्ष्म किंवा अतिविशाल असून चालणार नाही. विशालतेची ही संकल्पना मोजमापाने निश्चित झालेली गणितशास्त्रातली संकल्पना नव्हे. खरे म्हणजे वर वर्णन केलेली अतिविशालता ही एक अमूर्त संकल्पना आहे. तिला वास्तवात स्थान नाही. जी गोष्ट दृष्टीच्या आवाक्यात येत नाही ती वरील संकल्पनेप्रमाणे अतिविशाल ठरते. तिच्यामुळे अर्थात् संवेदना निर्माण होण्याचा संभवच नसतो, आणि संवेदना निर्माण झाली नाही तर आविष्कारही जन्माला येणार नाही. जेव्हा लोक असे म्हणतात की बाह्य कलाकृती आपल्या दृष्टीच्या आवाक्यात येणार नाही इतकी विशाल किंवा दिसणार नाही इतकी सूक्ष्म असू नये तेव्हा त्यांना इतकेच म्हणायचे असते की ती एक प्राकृतिक वस्तू असायला हवी; ती अनुभवाशी संबंध नसलेली अमूर्त संकल्पना असून चालणार नाही.

वरील विवेचनात क्रोचेने दोन मुद्यांचा परामर्श घेतला आहे. पहिला मुद्दा कलाकृतीच्या प्राथमिक घटकांबद्दलचा आहे व दुसरा त्याच्या आकाराबद्दलचा आहे.

आंतरिक आविष्कार अविभाज्य व एकसंध असल्याने त्याचे घटक वेगळे काढता येत नाहीत. प्राकृतिक कलाकृतीचे मात्र विविध घटकामध्ये विश्लेषण होऊ शकते. हे विश्लेषण करताना किती सूक्ष्मतेत जायचे हा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो. अणू हा पदार्थाचा सर्वात सूक्ष्म असा घटक असल्याने तोच प्राकृतिक कलाकृतीचा सर्वात प्राथमिक घटक आहे असे म्हणता येईल. पण मग दुसराच एक प्रश्न उपस्थित होतो. तो कलाकृतीतल्या घटकांच्या आकाराबद्दलचा प्रश्न आहे. हे घटक अतिसूक्ष्म असले तर ते दिसणारच नाहीत. म्हणून येथे क्रोचेने इंद्रियगोचरतेच्या पलीकडे असलेल्या अतिसूक्ष्मतेचा आणि अतिविशालतेचा सुद्धा विचारात घेतला आहे. कलाकृती अतिसूक्ष्म किंवा अतिविशाल असू नये असे ॲरिस्टॉटलने[1] सांगितले आहे; व हे मत इतरांनीही स्वीकारले आहे. या मताच्या मागची तात्विक भूमिका क्रोचेने येथे विशद केली आहे. क्रोचेच्या मते जे अतिसूक्ष्म किंवा अतिविशाल असते ते इंद्रियगोचरतेच्या कक्षेत येऊ शकत नाही; ते फक्त संकल्पना म्हणूनच राहते. संकल्पनेमुळे संवेदना निर्माण होत नाहीत; त्यासाठी इंद्रियगोचर वस्तूंचीच आवश्यकता असते. प्राकृतिक कलाकृतीमुळे जर संवेदना निर्माण व्हायच्या असतील व त्यांच्यातून आविष्कार निर्माण व्हायचे असतील तर त्या इतर प्राकृतिक वस्तूंप्रमाणे इंद्रियगोचर असायला हव्यात. ॲरिस्टॉटल वगैरे टीकाकारांनी मांडलेल्या कलाकृतीच्या आकाराबद्दलच्या मुद्यातून इतकेच निष्पन्न होते असे क्रोचेला दाखवायचे आहे. वरील विवेचनावरून हेही ध्यानात येते की प्राकृतिक कलाकृतींचे विश्लेषण करून तिचे प्राथमिक घटक वेगळे करणे एका मर्यादेपर्यंतच शक्य असते. खरे पाहता अति सूक्ष्म अणूपर्यंत जायला हवे. पण आपण तसे करू शकत नाही. कारण अतिसूक्ष्म गोष्टी इंद्रियगोचरतेच्या कक्षेबाहेर जातात, व अशा गोष्टींना सौंदर्यानुभवाच्या संदर्भात काहीही स्थान नसते. प्राकृतिक कलाकृतीचे तिच्या घटकांमध्ये विश्लेषण करून काहीही मिळणार नाही असे यावरून दिसते. कारण हे विश्लेषण जितक्या सूक्ष्मतेत जाऊन करायला हवे तितक्या सूक्ष्मतेत जाऊन ते करता येत नाही. आपण फार सूक्ष्मतेत गेलो तर आपले विश्लेषण सौंदर्याच्या अभ्यासाला निरुपयोगी ठरते.

सौंदर्य कोणत्या प्राकृतिक घटकांवर अवलंबून असते याचा शोध घेण्याचा काहींनी प्रयत्न केला आहे. कोणते प्राकृतिक घटक कोणत्या प्रमाणात उपस्थित असले, त्यांचे संघटन कोणत्या प्रकारचे असले, की सौंदर्य निर्माण होते याबद्दल काही प्राकृतिक नियम आहेत का हे त्यांना शोधायचे होते. विशेषतः हे

---

१ पहा : ॲरिस्टॉटल : पोएटिक्स प्रकरण ७

नियम गणिती भाषेत, गणितात आवश्यक असणाऱ्या नेमकेपणाने, मांडता आले तर ते त्यांना हवे होते. या प्रयत्नांना वारंवार अपयश आले आहे. पण म्हणून ते प्रयत्नच स्वभावतः वांझ असावेत अशी शंका या लोकांना आलेली दिसत नाही. विशेषतः आजच्या युगात विज्ञानांना फार मोठी प्रतिष्ठा प्राप्त झालेली असल्याने विगमनावर आधारलेल्या सौंदर्यशास्त्राची (इंडक्टिव्ह इस्थेटिक्स) फार आवश्यकता असल्याचे सांगण्यात येते. विज्ञानासारखा सौंदर्यशास्त्रानेही प्रथम वस्तुस्थितीचा अभ्यास करावा व त्यातून आपले सिद्धांत काढावेत; सिद्धांत किंवा नियम यांच्या पातळीवर एकदम उडी मारण्याचा मोह टाळावा असे काही आधुनिक लोक म्हणतात. क्रोचेच्या मते प्रत्येक शास्त्राला निगमन व विगमन या दोन्ही पद्धतींचा उपयोग करावा लागतो; आणि तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रानही या दोन्ही पद्धतींचा उपयोग केलेलाच आहे. कोणतेही शास्त्र नुसत्या विगमनावर किंवा निगमनावर आधारलेले असू शकत नाही. मग वर उल्लेखिलेले लोक विगमनावर इतका भर का देतात ? क्रोचेच्या मते ते जेव्हा विगमनावर भर देतात तेव्हा खरे म्हणजे त्यांना प्राकृतिक विज्ञानांच्या शोधपद्धतीचा पुरस्कार करायचा असतो. प्राकृतिक विज्ञाने जशी खालपासून, म्हणजे प्राकृतिक गोष्टींच्या शोधापासून, सुरुवात करतात तशी सौंदर्यशास्त्रानेही प्राकृतिक गोष्टींच्या शोधापासून सुरुवात केली पाहिजे असेच त्यांना म्हणायचे असते. सुंदर गोष्टी प्राकृतिकच आहेत असे ते गृहीतच धरतात.

या गृहीतकृत्यापासून निघून ते सुंदर वस्तूंचा एक संग्रह करू लागतात. सुंदर गोष्टींना एकत्र आणले व त्यांचे गुणधर्म शोधले की सौंदर्याचे मर्म कळेल असा त्यांचा विश्वास असतो. पण सुंदर गोष्टी जमवायच्या म्हणजे नक्की कोणत्या गोष्टी जमवायच्या ? एखादी गोष्ट सुंदर आहे असे ठरेपर्यंत तिचा या संग्रहात समावेश करता येणार नाही. म्हणून कोणत्या गोष्टी सुंदर आहेत हे प्रथम ठरविणे आवश्यक होते. यासाठी ते वेगवेगळ्या प्राकृतिक गोष्टींचे विश्लेषण करतात. उदाहरणार्थ ते वेगवेगळ्या आकाराची पुष्कळ पाकिटे जमवतात व त्यातली कोणती पाकिटे सुंदर वाटतात व कोणती कुरूप वाटतात हे ठरवू लागतात. पण येथेच खरी अडचण येते. कोणतेच पाकीट सर्व संदर्भात सुंदर किंवा कुरूप आहे असे म्हणता येत नाही. एखादे जाडेभरडे पिवळे पाकीट प्रेमपत्रासाठी वापरले तर कुरूप वाटते; परंतु सरकारी लेखी हुकुमासाठी तेच पाकीट उचित ठरते. सरकारी हुकुमासाठी गुळगुळीत चौकोनी पाकीट वापरणे अनौचित्याचे किंवा उपरोधाचे उदाहरण ठरेल. म्हणजे एकच गोष्ट एका संदर्भात सुंदर ठरते व दुसऱ्या संदर्भात कुरूप ठरते. यावरून वैज्ञानिक सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी योग्य तो धडा घ्यायला हवा होता. पण तसे करण्याऐवजी

त्यांनी एक नवी युक्ती केली. त्यानी ही पाकिटे पुष्कळ लोकांना पाठविली व त्यातली कोणती पाकिटे सुंदर वाटतात हे त्याना विचारले. सौंदर्याचा प्रश्न लोकांची मते मागवून सोडविणे हे क्रोचेला अगदीच हास्यास्पद वाटते; आणि म्हणून विगमनावर आधारलेल्या तथाकथित वैज्ञानिक सौंदर्यशास्त्राची चर्चा त्याने आटोपती घेतली आहे. जाता जाता त्याने इतके मात्र सांगितले आहे की या 'वैज्ञानिक' सौंदर्यशास्त्रज्ञांना सौंदर्याचा एकही नियम अद्यापि सापडलेला नाही.

कलावंतांच्या संग्रही सौंदर्याविषयीचे काही अनुभवजन्य ठोकताळे असतात व त्यांचा ते अधूनमधून वापर करतात. उदा० 'गोल्डन सेक्शन'चा नियम. समजा 'अ-ब' ही एक सरळ रेषा आहे. तिला 'क' या बिंदूपाशी छेद द्यायचा आहे. हा छेद अशा ठिकाणी द्यायला पाहिजे की त्या रेषेच्या लहान तुकड्याचा मोठ्या तुकड्याशी जो संबंध आहे तोच संबंध तिच्या मोठ्या तुकड्याचा सबंध रेषेशी असेल (बक:अक=अक : अब) या छेदाला 'गोल्डन सेक्शन.' म्हणतात. चित्रकलेत याचे बरेच स्तोम माजले होते. अशा ठोकताळ्याच्या बाबतीत स्वतः कलावंत अंधश्रद्ध बनतात; व आपल्या कलाकृतीच्या यशाचे सर्व श्रेय त्यांना देतात. मायकेल अँजेलोने असे म्हटले आहे की हेलकावणाऱ्या नागमोडी रेषा याच खऱ्या सौंदर्यपूर्ण रेषा होत. पुष्कळ लोकांनी या ठोकताळ्याचेही बरेच स्तोम माजविले. पण असे ठोकताळे वापरून कोणीही माणूस थोर कलावंत झाल्याचे ऐकिवात नाही. स्वाभाविकपणे क्रोचेने या ठोकताळ्यांची चेष्टाच केली आहे.

या प्रकरणाचे शीर्षक असे आहे :– **Errors arising from the confusion between Physics and Aesthetic.**
त्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत :

अ) साहचर्यवाद्यांचे खंडन करताना क्रोचे लिहितो :– A picture has been divided into the image of the *picture* and the image of the *meaning* of the picture...But this dualism of images is nonexistent : the physical fact does not enter the spirit as an image, but causes the reproduction of the image (the only image, which is the aesthetic fact), in so far as it blindly stimulates the psychic organism and produces the impression which answers to the aesthetic expression already produced. (इस्थेटिक, पान १०४)

आ) निसर्गातील प्राकृतिक गोष्टींचे वर्गीकरण करून त्यातील कोणत्या वर्गातील गोष्टी सुंदर आहेत हे विचारणे कसे चूक आहे हे विशद करताना क्रोचे लिहितो : Indeed, the error here is double. On the one hand, aesthetic Physics falls back into the equivocation of the theory of artistic and literary kinds, of attempting to attach aesthetic determinations of the abstractions of our intellect; on the other, it fails to recognize, as we said, the true formation of so-called natural beauty, a formation which excludes even the possibility of the question as to whether some given individual animal, flower or man be beautiful or ugly. What is not produced by the aesthetic spirit, or cannot be referred to it, is neither beautiful nor ugly. The aesthetic process arises from the ideal connexions in which natural objects are placed. (कित्ता, पान १०५)

इ) कलावंतांना काही वेळा ' मॉडेल ' ची गरज भासते. त्याविषयी क्रोचे लिहितो : From this comes the illusion that the artist *imitates nature*, when it would perhaps be more exact, to say that nature imitates the artist, and obeys him. (कित्ता, पाने १०७-८)

ई) सौंदर्याच्या प्राथमिक घटकांच्या शोधाविषयी क्रोचे म्हणतो :- If expression, if the beautiful, be indivisible, the physical fact on the contrary, in which it externalizes itself, can easily be divided and subdivided... The parts thus obtained are not aesthetic facts, but smaller physical facts, arbitrarily divided. (कित्ता, पान १०८)

उ) In our times, especially, necessity for an *inductive* Aesthetic has been often proclaimed, of an Aesthetic starting *from below*, proceeding like natural science and not jumping to its conclusions... The

intention was to imply that the aesthetic fact is really nothing but a physical fact, to be studied by the methods proper to the physical and natural sciences...the inductive aestheticians speedily found themselves in a difficulty, for the same objects that appeared ugly in one aspect appeared beautiful in another. (किता, पान १०९)

◆ ◆ ◆

प्रकरण १२

प्राकृतिक कलाकृतींच्या निर्मितीत इच्छाशक्तीचा फार मोठा वाटा असतो हे क्रोचेने या आधीच सांगितले आहे. आपले आविष्कार विस्मरणाच्या दरीत नाश पावू नयेत यासाठी इच्छाशक्ती सतत जागरूक असते व ती स्मरणशक्तीला उपयोगी ठरतील असे प्राकृतिक चेतक निर्माण करीत असते. त्यासाठी ती फार जलद गतीने काम करू शकली पाहिजे. अर्थात काही वेळा प्राकृतिक चेतक निर्माण करताना तिला पुष्कळ विचार करावा लागतो हे खरे. या इच्छाशक्तीच्या कार्यातूनच व्यवहारात्मकतेचा प्रातिभ ज्ञानात्मकतेशी संबंध प्रस्थापित होतो. येथील व्यवहारात्मकता ही इस्थेटिकच्या दहाव्या प्रकरणात सांगितल्याप्रमाणे ज्ञानात्मकतेची नुसती सहचरी राहत नाही. आता ती निर्मितीचा एक स्वतंत्र टप्पा म्हणून, कलानिर्मितीच्या कार्यातच अंतर्भूत होते. इस्थेटिकच्या तेराव्या प्रकरणात कलानिर्मितीचे चार टप्पे क्रोचेने दाखविले आहेत; त्यातला चौथा टप्पा प्राकृतिक कलाकृतीची निर्मिती हा होय. अर्थात या टप्प्यापर्यंत कलावंत आला नाही तरी बिघडत नाही. कारण खरी कलाकृती प्राकृतिक नसून आंतरिक असते. कलाकृती मनात निर्माण झाली की खऱ्या अर्थाने निर्मितिप्रक्रिया संपते. पण आविष्काराच्या पुनःप्रत्ययासाठी प्राकृतिक चेतक निर्माण करणे यालाही मानवी जीवनात फार महत्त्व असल्याने या चेतकांच्या निर्मितीला क्रोचेने कलानिर्मितिप्रक्रियेतच स्वतंत्र स्थान दिले असावे. असे असले तरी चेतक निर्माण करण्याचे कार्य इच्छाशक्तीचे आहे, ज्ञानात्मकतेचे नाही असे त्याचे ठाम मत आहे. खऱ्या कलानिर्मितीत (म्हणजे आंतरिक कलाकृतीच्या निर्मितीत) तो इच्छाशक्तीला स्थान द्यावयास तयार नाही.

इस्थेटिकच्या सहाव्या प्रकरणात इच्छाशक्ती व कलानिर्मिती यांच्यातील संबंधाची विस्तृत चर्चा आलेली आहे. तेथेही क्रोचेने इच्छाशक्तीबद्दल सामान्यपणे अशीच भूमिका घेतली आहे. परंतु त्या विवेचनात एके ठिकाणी त्याने इच्छाशक्तीला आंतरिक कलानिर्मितीतही विशिष्ट स्थान दिल्याचे दिसते. आशयाच्या निवडीवर जी टीका होते तिच्याबद्दल बोलताना क्रोचे म्हणतो की ही टीका कलानिर्मितीत सुईणीचे काम करते. सुईण ही माता नव्हे हे खरे, पण प्रसूतीत तिची मदत लागते. त्याप्रमाणे आशयाच्या निवडीवरील टीका कलाकृतीच्या निर्मितीत मदत करते. निवड करणे हे इच्छाशक्तीचे कार्य असते. म्हणून या टीकेचा परिणाम इच्छा-

शक्तीच्या मार्फत होतो असे म्हणता येईल म्हणजे पर्यायाने इच्छाशक्तीच कला-निर्मितीत मदतनीस ठरते. सुईण ज्याप्रमाणे प्रसूती सुलभ व्हावी यासाठी मदत करते, त्याप्रमाणे ती त्या कामात अडथळाही आणू शकते. तसेच इच्छाशक्तीचेही आहे. आशय आकारित होऊ लागला की इच्छाशक्ती ही क्रिया पूर्णतेला जाऊ देते, किंवा तिच्यात अडथळा उत्पन्न करते. आपल्या अबोध मनातील इच्छांचे स्वरूप आपल्याला पूर्णपणे कळत नाही याचे कारण इच्छाशक्तीने निर्माण केलेला अड-थळा हे होय. येथपावेतो वर्णन केलेले इच्छाशक्तीचे कार्य प्रातिभज्ञानक्रिया सुरू झाल्यानंतरचे होते. पण खरे म्हणजे प्रातिभज्ञानात याच्याही आधीच्या टप्प्यावर इच्छाशक्तीची मदत लागते, असे म्हणता येईल. आपल्या इंद्रियांवर चेत-कांचा चारी दिशांनी सतत मारा चाललेला असतो. पण त्यामुळे निर्माण होणाऱ्या सर्वच संवेदनांची आपल्याला जाणीव होते असे नाही. म्हणजे असे की सर्वच संवेदना प्रातिभ ज्ञानाच्या पातळीवर आणल्या जातात असे नाही. कोणत्या संवेदना या पातळीवर आणल्या जातील हे आपल्या 'लक्ष देण्या'च्या क्रियेवर (अटेन्शन) अवलंबून असते. लक्ष देण्याची क्रियाही इच्छाशक्तीकडून घडते.* पण एखाद्या संवेदनेवर लक्ष

* लक्ष देण्याची क्रिया इच्छाशक्तीकडून घडते असे काही तत्त्वज्ञांनी म्हटले आहे. हे मत क्रोचेने कोठेही स्पष्टपणे मांडलेले नसले तरी त्याला ते मान्य असण्याची शक्यता आहे. इस्थेटिकच्या दहाव्या प्रकरणात तो म्हणतो, Indeed it [activity of feeling] accompanies them [other forms of spiritual activity] of necessity, because, they are all in close relation both with one another and with the elementary volitional form.' (पान ७६; चौकोनी कंसातील शब्द माझे) येथे क्रोचे ज्या elementary volitional form विषयी बोलतो आहे त्याचे स्वरूप काय ? इच्छाशक्तीची ही अगदी प्राथमिक क्रिया प्रातिभ ज्ञानाच्या सुरुवातीपासून अस्तित्वात येत असली पाहिजे; प्रातिभ ज्ञानात सुईणीचे काम करणे याच्या आधीची ही क्रिया असावी. प्रातिभ ज्ञानात संवेदनेतून प्रतिमा निर्माण होत असते. हे कार्य ' लक्ष देण्या'मुळे सुरू होते यात संशय नाही. आणि ही लक्ष देण्याची क्रिया इच्छाशक्तीची वर उल्लेखिलेली प्राथमिक क्रिया असावी असा अंदाज करता येतो. पण हा अर्थात अंदाज आहे. कॉलिंगवुडने आपल्या विवेचनात ' लक्ष देणे ' याला महत्त्वाचे स्थान दिले आहे. क्रोचे त्या-विषयी काहीही बोलत नाही. म्हणून क्रोचेच्या या विषयावरील मताबद्दल निश्चित असे काही सांगता येत नाही.

दिले, व सुरू झालेला आविष्कार पूर्ण करण्याची ज्ञानात्मकतेला परवानगी दिली की इच्छाशक्तीचे आंतरिक कलानिर्मितीमधले कार्य संपते. मग तिची मदत आविष्कार पूर्ण झाल्यावर त्याच्या पुनःप्रत्ययासाठी आवश्यक असलेले चेतक निर्माण करण्याच्या वेळीच लागते. लक्ष देणे व आविष्कारात व्यत्यय येऊ न देणे ही कार्ये इच्छाशक्तीची खरी; पण कोणाच्याही सहज ध्यानात येतील अशी ही कार्ये नव्हेत. ज्ञानशास्त्राच्या मदतीशिवाय या कार्यांचे स्वरूप आपल्याला कळत नाही. सर्वांच्या नजरेत भरणारे इच्छाशक्तीचे कार्य म्हणजे आपल्या बाह्य कृतींना जन्म देणे व त्यांचे नियंत्रण करणे हे होय. प्राकृतिक कलाकृती निर्माण करणे हे कोणाच्याही ध्यानात येईल असे इच्छाशक्तीचे कार्य होय. क्रोचे जेव्हा इच्छाशक्तीच्या कार्याविषयी बोलतो तेव्हा त्याला बहुतेक वेळा हेच कार्य अभिप्रेत असावे. म्हणून तो येथे म्हणतो की आंतरिक आविष्कारावर इच्छाशक्तीचे नियंत्रण नसते; परंतु प्राकृतिक कलाकृतींची निर्मिती करायची की नाही हे पूर्णपणे इच्छाशक्तीवर अवलंबून असते. सामान्यपणे ज्याला इच्छाशक्तीचे काम म्हणतात (म्हणजे प्राकृतिक माध्यमातून बाह्य कलाकृती घडविणे हे काम) तेच त्याला येथे अभिप्रेत आहे यात संशय नाही.

आविष्काराचे बाह्यीकरण करायचे म्हटले की वेगवेगळ्या प्रकारचे ज्ञान असणे आवश्यक ठरते. या अनेकविध ज्ञानाला 'तंत्र' (टेक्निक) म्हणतात. 'कलानिर्मितीचे तंत्र' हा शब्दप्रयोग आपल्या नित्य परिचयाचा आहे. त्याचा खरा अर्थ 'चेतकांच्या निर्मितीसाठी व्यवहारात्मकतेला उपयुक्त असलेले ज्ञान' असा आहे. कारण आंतरिक कलाकृतीच्या निर्मितीचे तंत्र संभवत नाही. हे तंत्र असते असे म्हणणे म्हणजे आंतरिक आविष्कार हे साध्य असून त्यासाठी उचित अशी साधने असतात असे मानणे होय. परंतु साध्य-साधन या संकल्पनाद्वयाला ज्ञान-प्रक्रियेत स्थान नाही. या संकल्पनांना व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रातच स्थान असते. 'दोन पातळ्यांमधील संबंधा'च्या तत्त्वाप्रमाणे ज्ञानात्मकता ही व्यवहारात्मकतेच्या आधी असून ती आपल्या ज्ञानाच्या मदतीने व्यवहारात्मकतेचा प्रवास सुकर करते. ती स्वतः व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नसते. हे सर्व क्रोचेने आधीच सांगितले आहे, म्हणून व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रातील संकल्पना ज्ञानात्मकतेच्या क्षेत्रात वापरणे अयोग्य आहे. कलावंताला कोणतेही व्यवहारात्मक साध्य गाठायचे नसते; त्यामुळे त्याला कोणत्याही साधनांची गरज पडत नाही. आंतरिक आविष्कारात फक्त वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिमांचे ज्ञान होते. त्यात संकल्पाला स्थान नसते; म्हणून आंतरिक आविष्काराचे संकल्प, साधन, साध्य या अमूर्त घटकांमध्ये विश्लेषण

अनुक्रमणिका

करता येत नाही. एखाद्या लेखकाने नाटकाचे किंवा कादंबरीचे नवीन तंत्र शोधून काढले असे म्हणण्यात येते. येथे 'तंत्र' या शब्दाचा उपयोग केलेला आहे हे खरे, पण 'तंत्र' या शब्दाचा असा उपयोग करण्यात गैरसमज निर्माण होण्याचा मोठा धोका असतो. कारण खरे म्हणजे 'कादंबरीचे तथाकथित 'नवीन तंत्र' म्हणजे स्वतः नवीन कादंबरीच होय. नाटककाराने निर्माण केलेले 'नवे तंत्र' त्याच्या नाट्याचाच एक अविभाज्य भाग असते. कलाकृतीतला आशय व त्याचा आविष्कार हे एकजीवच झालेले असतात. पुन्हा कोणत्याही आशयाचा एकच आविष्कार संभवतो. म्हणून आशयापासून आविष्काराला अलग करणे व एकूण कलाकृतीपासून आविष्काराच्या तंत्राला वेगळे काढणे अशक्य असते. आकारित किंवा आविष्कृत न झालेल्या आशयाचे आपल्याला आविष्कारापासून अलग केलेल्या स्वरूपात स्वतंत्रपणे ज्ञान झाले असते तरच तो आशय व्यक्त करण्यासाठी कलावंताने कोणते तंत्र वापरले आहे हे विचारणे सयुक्तिक ठरले असते. पण आविष्कारापासून अलग केलेल्या आशयाचे स्वतंत्र ज्ञान होणे अशक्य असते, म्हणून अंतर्गत आविष्काराच्या संदर्भात 'तंत्र' संभवत नाही. पण 'तंत्र' या शब्दाचा एका वेगळ्याच प्रकारे उपयोग करता येतो. अयशस्वी ठरलेल्या कलाकृतींबद्दल बोलताना पुष्कळदा 'तंत्र' हा शब्द वापरण्यात येतो. कारण अशा कलाकृतींत आशय व अभिव्यक्ती पूर्णपणे एकजीव झालेले नसतात. ज्या प्रमाणात ते एकजीव झालेले असतील त्या प्रमाणात ती कलाकृती यशस्वी झालेली असते; व ज्या प्रमाणात ती यशस्वी झालेली असते त्या प्रमाणात आशय व तंत्र यांचा अलगपणे विचार करणे अयोग्य ठरते. उलट ती जेथे अयशस्वी झालेली असते तेथे आशय व तंत्र यांचा स्वतंत्रपणे विचार करणे व त्यांचे स्वतंत्रपणे मूल्यमापन करणे शक्य होते.

पण 'कलाकृती'चा अर्थ 'प्राकृतिक कलाकृति' असा घेतला तर मात्र 'तंत्र' ही संकल्पना वापरणे उचित ठरते. आपण जर तैल रंगात चित्र काढण्याच्या विविध प्रकारांबद्दल बोलत असलो तर विशिष्ट कलावंताने कोणते तंत्र वापरले आहे असे आपण विचारू शकतो. कारण येथे आपण आंतरिक कलाकृतीविषयी बोलत नसून एका प्राकृतिक वस्तूच्या निर्मितीविषयी बोलत असतो. आंतरिक नाट्यकृतीचे तंत्र संभवत नाही हे खरे; पण तिच्या बाह्यीकरणाचे, म्हणजे ती प्राकृतिक रंगमंचावर सादर करण्याचे तंत्र निश्चित संभवते. नाट्यप्रयोगात पुरुषांऐवजी स्त्रियाच स्त्रीभूमिका करू लागल्या किंवा रंगभूमीवरील दृश्ये भराभर बदलण्याची प्रगत अशी यंत्रे निर्माण झाली म्हणजे नाट्याच्या तंत्रात बदल होत नसून नाट्यप्रयोगाच्या तंत्रात बदल होतो.

बाह्यीकरणाचे तंत्र संभवत असल्यामुळेच वेगवेगळ्या कलाप्रांतात कार्य करणाऱ्या कलावंतांना प्राकृतिक कलाकृतींच्या निर्मितीसाठी उपयोगी पडतील अशा तंत्रांची माहिती देणारे ग्रंथ लिहिले गेले आहेत. या माहितीच्या संग्रहांना 'कलांची शास्त्रे' (थिअरीज ऑफ द आर्टस्) असे नाव देण्यात येते. उदा. स्थापत्यशास्त्रात गतिविषयक नियम, बांधकामासाठी वापरण्यात येणाऱ्या सामग्रीचे वजन, चुन्याचे मिश्रण तयार करण्याची पद्धती इ० गोष्टींची माहिती संकलित केलेली असते. शिल्पशास्त्रात (थिअरी ऑफ स्कल्प्चर) वेगवेगळ्या प्रकारच्या दगडांतून पुतळे तयार करण्यासाठी कोणती हत्यारे लागतात, उत्तम ब्रॉंझ हवा असल्यास तांबे व कथिल यांचे मिश्रण कसे करायचे, मूर्ती तयार करण्यासाठी लागणारी चिकणमाती ओलसर कशी ठेवायची, इ० माहिती दिलेली असते. वक्तृत्वशास्त्रात आवाजनिर्मिती कशी करायची, आवाज कसा कमवायचा इ० गोष्टी सांगितलेल्या असतात कशाचे ज्ञान आवश्यक आहे आणि कशाचे ज्ञान निरुपयोगी आहे हे ठरविणे अशक्य असल्यामुळे वर उल्लेखिलेल्या तथाकथित 'शास्त्रीय' ग्रंथांना विश्वकोशाचे स्वरूप येते; त्यात हवे ते घातले जाते.

परंतु अशा संग्रहाला खऱ्या अर्थाने शास्त्राचे स्वरूप प्राप्त होत नाही. त्यातल्या घटक संकल्पना वेगवेगळ्या शास्त्रांमधून आणि विज्ञानांमधून घेतलेल्या असतात; त्यातली शास्त्रीय तत्त्वेही त्या त्या शास्त्रांमध्येच सापडतात. वेगवेगळ्या ठिकाणांहून उसनवारी करून उभ्या केलेल्या या संग्रहातून एक शास्त्र निर्माण करण्याचा प्रयत्न करणे म्हणजे ज्या गोष्टी स्वभावतः भिन्न आहेत त्यांना बळजबरीने एकरूप बनविणे, आणि त्यांची स्वाभाविक अनेकता नष्ट करून बळेच एकता प्रस्थापित करणे होय. जे मुळात फक्त संग्रह म्हणून कल्पिलेले असते त्यातून मारून मुटकून शास्त्र निर्माण करणे चूक आहे. अशा संग्रहाला शास्त्राचे स्वरूप द्यायचे ठरविले तर आपल्या हाती गतिशास्त्र (मेकॅनिक्स), दृक्शास्त्र (ऑप्टिक्स), ध्वनिशास्त्र (अकॉस्टिक्स) इत्यादी विज्ञानांमधील सामान्य नियमांखेरीज काहीही लागणार नाही. अर्थात अशा संग्रहात खऱ्या अर्थाने कलेविषयीची म्हणता येतील अशी तत्त्वे असणारच. आपण जर ही तत्त्वे वेगळी काढली व त्यातून एक शास्त्र उभे करण्याचा प्रयत्न केला तर त्यातून सौंदर्यशास्त्र किंवा कलामीमांसा निर्माण होईल. पण मग ते विशिष्ट कलेचे शास्त्र न होता एकूण सर्व कलांचे शास्त्र होईल. असे होणे अपरिहार्यच आहे. कारण आपले उद्दिष्ट एक शास्त्र उभे करणे हे असल्याने आपल्याला फक्त सार्वत्रिक तत्त्वांवर लक्ष केंद्रित करावे लागणार. कोणत्याही कलेची स्वतंत्र पण सार्वत्रिक अशी तत्त्वे नसतात. जी तत्त्वे खरोखरच

सार्वत्रिक आहेत ती सर्वच कलांना लागू पडतात. म्हणून सर्व कलांची सार्वत्रिक तत्त्वे एकूण कलामीमांसेतच सापडतील यात संशय नाही.

कलाकृतीच्या बाह्यीकरणासाठी आवश्यक असलेल्या तंत्रांचा अभ्यास करून त्यातून एक शास्त्र उभे करण्याचा प्रयत्न करणे फलदायी ठरणार नाही असे क्रोचेचे म्हणणे आहे. याचे कारण असे की विविध कलाक्षेत्रांमध्ये भिन्नभिन्न तंत्रे लागतात, व ती वेगवेगळ्या विज्ञानांमधल्या तत्त्वांवर आधारलेली असतात. त्यातून सर्व कलाक्षेत्रांमध्ये वापरता येतील अशी समान तत्त्वे बाजूला काढणे अशक्य आहे. उदा. चित्रकलेसाठी दृक्शास्त्रातील नियम लागतील, तर संगीतासाठी ध्वनिशास्त्राचे नियम लागतील. पण यापैकी कोणतेच नियम दोन्ही कलांना समान नाहीत. आता समजा की आपण हे विशिष्ट कलांपुरते मर्यादित असलेले वेगवेगळ्या विज्ञानातील नियम बाजूला सारून सर्व कलांना समान असे नियम किंवा तत्त्वे शोधली तर आपल्या हाती सौंदर्यशास्त्रीय तत्त्वे लागतील. पण मग आपण ज्या विशिष्ट कलेपासून तत्त्वशोधनाला प्रारंभ केला त्या कलेचा संदर्भ सुटेल. कारण विशिष्ट कलेपुरती मर्यादित अशी सौंदर्यशास्त्रीय तत्त्वे असूच शकत नाहीत. ही दुहेरी आपत्ती टाळायची असेल तर तंत्रांच्या अभ्यासातून एक स्वतंत्र शास्त्र निर्माण करण्याचा प्रयत्न सोडून दिला पाहिजे. या अभ्यासातून वेगवेगळ्या शास्त्रांमधून उचललेल्या तत्त्वांचे फक्त एक संकलनच आपल्याला मिळेल, व तेव्हढ्यावरच आपल्याला संतुष्ट राहावे लागेल. आणि शास्त्र निर्माण करण्याचा आग्रह सोडायचा नसेल तर तंत्राच्या अभ्यासाच्या मागे न लागता सरळ सौंदर्य-शास्त्राकडे वळायला हवे.

आंतरिक आविष्काराचा अभ्यास करणारे सौंदर्यशास्त्र व प्राकृतिक कला-कृतींचा अभ्यास करणारी प्राकृतिक विज्ञाने यांच्यात एकरूपता कल्पिणाऱ्यांनी विविध कलांच्या मर्यादा काय आहेत याचा शोध घेणे स्वाभाविकपणेच सुरू केले. रंगाच्या माध्यमात काय दाखविता येते ? आणि ध्वनीच्या माध्यमातून काय व्यक्त होऊ शकते ? दृश्य कला व श्राव्य कला यांना, तसेच चित्रकला व शिल्पकला, काव्य व संगीत यांना, विभागणाऱ्या सीमारेषा कोठे आहेत ? सौंदर्यशास्त्र व प्राकृतिक विज्ञाने यांच्यात एकरूपता मानली की हे सर्व प्रश्न प्रस्तुत वाटायला लागतात. क्रोचेच्या मते वरील प्रश्न विचारणे म्हणजे असे विचारणे की सौंदर्यात्मक आविष्काराचा ध्वनिशास्त्र व दृक्शास्त्र यांच्याशी कोणता संबंध आहे ? परंतु जर आविष्कार व प्राकृतिक वस्तू यांच्यात जातीचा फरक असेल, त्यातील एक चैतन्यमय व दुसरे जड असेल, तर आविष्काराचा ध्वनिशास्त्र व दृक्शास्त्र

यांच्या कक्षेत येणाऱ्या प्राकृतिक गोष्टींशी संबंध असणे कसे शक्य आहे ? प्राकृतिक वस्तू या आविष्काराच्या चेतक असतात हे खरे. पण आविष्कार व त्या वस्तू या भिन्न जातीच्या गोष्टी असल्यामुळे त्या वस्तूंच्या मर्यादावरून आविष्काराच्या मर्यादा ठरविणे तत्त्वतः चूक आहे. आंतरिक आविष्काराच्या पातळीवरून विचार करता असे लक्षात येते की कलांना मर्यादा नाहीत. अशा मर्यादा केव्हा पडल्या असत्या ? विशिष्ट चेतकांच्या मर्यादा आविष्काराच्या पातळीवर जशाच्या तशा नेता आल्या असत्या तरच आविष्काराच्या पातळी-वरही विविध कला आपले वेगवेगळे वैशिष्टच टिकवून ठेऊ शकल्या असत्या. मगच दृश्य कला व श्राव्य कला इ. विभाजन करणे आविष्काराच्या पातळीवरही शक्य झाले असते. पण दृश्य व श्राव्य यांच्यातील भेद प्राकृतिकतेच्या पातळीवरचे भेद आहेत. आविष्काराच्या पातळीवरचे नव्हेत. म्हणूनच आविष्काराच्या पातळीवर कलांचे दृश्य व श्राव्य इ. वर्गीकरण करणे चूक आहे. अशा वर्गीकरणाला तात्त्विक पाया असणार नाही. कलांच्या वर्गीकरणाची, त्यांच्या भिन्नभिन्न मर्यादांची चर्चा करणारे ग्रंथ जाळून टाकले तरी त्यामुळे सौंदर्यशास्त्राची यत्किंचितही हानी होणार नाही, असे क्रोचे स्पष्टपणे सांगतो. कलांचे वर्गीकरण करणे अशक्य आहे ही गोष्ट हे वर्गीकरण ज्या तऱ्हेवाईकपणाने करण्यात आलेले आहे त्यावरून स्पष्ट होते. काहींनी दृष्टी, कान, व कल्पनाशक्ती यांच्यावर अवलंबून असलेल्या कला भिन्न आहेत असे मानले आहे. पण दृष्टी, कान व कल्पनाशक्ती या एका पातळीवरच्या गोष्टी नव्हेत. विभाजनाचे कोणतेही तत्व वापरले तरी त्याच्या साहाय्याने या भिन्न पातळ्यांवरील गोष्टींचे विभाजन करणे शक्य होणार नाही. अवकाशाच्या परिमाणातील कला व कालाच्या परिमाणातील कला, स्थितिशील कला व गतिशील कला अशी विभागणीही सुचविण्यात आलेली आहे; परंतु अवकाश, काल, स्थिती, गती या संकल्पनांच्या साहाय्याने सुंदर गोष्टींचे प्रकार ठरविता येत नाहीत. पुन्हा या संकल्पनांमध्ये आणि कलेमध्ये समान असे काहीही नाही; म्हणून हे विभाजनही निरुपयोगी ठरते. तीच गोष्ट 'संयतशील' आणि 'निर्भरशील' किंवा 'पौर्वात्य', 'संयतशील' व 'निर्भरशील' या विभाजनांवरही खरी आहे. कलेच्या मर्यादा आखण्याच्या प्रयत्नांना एका विशिष्ट ऐतिहासिक संदर्भात महत्त्व होते. एका आविष्काराचे दुसऱ्या आविष्कारात रूपांतर करता येते असे एके काळी लोकांना वाटत होते. उदा. 'पॅराडाइज लॉस्ट'चे रूपांतर चित्रमालिकेत होऊ शकते असा त्यांचा विश्वास होता; आणि एखाद्या कलाकृतीचे असे रूपांतर किती प्रमाणात होऊ शकते यावर तिचे मूल्य अवलंबून आहे असेही त्यांना वाटत होते. या चुकीच्या विचारसरणीविरुद्ध बंड करणाऱ्यांनी कलांच्या मर्यादांचा विचार पुढे

अनुक्रमणिका

मांडला. कला विशिष्ट माध्यमातच कार्य करतात, व एखादी विशिष्ट कला एखाद्या आशयाचा किती प्रभावीपणाने आविष्कार करू शकते हे त्या माध्यमावर अवलंबून असते. म्हणून वाङमयीन कलाकृतीतल्या आशयाचा चित्राद्वारे पूर्ण आविष्कार होऊ शकेलच असे नाही आणि असे असले तरी त्या कलाकृतीचे मूल्य कमी होत नाही, असे या बंडवाल्यानी आग्रहाने सांगितले. एका चुकीच्या विचार-सरणी विरुद्ध केलेले बंड म्हणून वरील प्रतिपादन ठीक होते. पण याचा अर्थ असा नव्हे की ते तत्त्वदृष्टचा बरोबर होते. वाङमयकृतीचे चित्रात रूपांतर होऊ शकते हा सिद्धांत क्रोचेलाही मान्य नाही. पण त्याच्या मतभिन्नतेची कारणे वेगळी आहेत. त्याच्या मते आविष्कार हा फक्त संवेदनांपासून, अनाकारित आशयापासून, निर्माण होतो; एका आविष्कारापासून दुसरा आविष्कार निष्पन्न होणे तत्त्वदृष्टचाच अशक्य आहे. जर एका आविष्काराचा दुसऱ्या आविष्कारासाठी आशय म्हणून उपयोग करायचा असेल, तर पहिल्या आविष्काराला प्रथम संवेदनेच्या पातळीवर आणावे लागते असे त्याने इस्थेटिकच्या दुसऱ्या प्रकरणात सांगितले आहे.

कलांची भिन्नता व त्यांच्या स्वाभाविक मर्यादा यांचा जसा विचार झालेला आहे, तसा वेगवेगळचा कला एकत्र आणता येतील का याचाही विचार लोकांनी केलेला आहे. विविध कलांमध्ये सर्वांत प्रभावी कला कोणती ? वेगवेगळचा कलांना एकत्र आणल्यास जी मिश्र कला निर्माण होईल ती एकटचा कलेपेक्षा जास्त परिणामकारक ठरेल का ? असे प्रश्न उपस्थित केले गेले आहेत. याबद्दल क्रोचे असे म्हणतो की आपल्याला फक्त एका गोष्टीची निश्चित माहिती आहे; ती ही की विशिष्ट आविष्कारांच्या पुनःप्रत्ययासाठी विशिष्ट प्राकृतिक साधनांची जरूरी असते; व इतर आविष्काराच्या पुनःप्रत्ययासाठी वेगळी प्राकृतिक साधने लागतात. काही नाटचकृती मनासमोर उभ्या करण्यासाठी नुसते पुस्तकाचे वाचन केले तरी पुरते; काहींसाठी नटांनी म्हणून दाखविलेली भाषणे ऐकणे व रंगमंचा-वरील दृश्ये पाहणे जरूर असते; तर इतर काहींसाठी शब्द, गाणी, वाद्ये, रंग, शिल्पकृती, नट इत्यादी सामग्री लागते. नुसत्या नाटचवाचनापेक्षा शब्द, गाणी, रंग, इत्यादी साधनांच्या साहाय्याने नाटचप्रयोग सादर करणे हे जास्त व्यामिश्र आहे. परंतु सर्व संदर्भात नाटचवाचनापेक्षा जास्त प्रभावी आहे असे मात्र म्हणता येणार नाही. नाटचवाचन व रंगमंचावर सादर केलेला नाटचप्रयोग ही दोन्ही केवळ प्राकृतिक साधने आहेत; त्यातले एक दुसऱ्यापेक्षा प्रभावी आहे हे आपण केव्हा म्हणू शकतो ? जेव्हा दोन्ही साधनांच्या उपयोगातून एकच साध्य गाठायचे असेल तेव्हाच. पण क्रोचेच्या मते या साधनांमध्ये भिन्नता आहे, कारण त्यांच्या साध्यांमध्येच भिन्नता आहे.

अनुक्रमणिका

यानंतर क्रोचेने कला व उपयुक्तता आणि कला व नैतिकता यांच्यातील संबंधांबद्दल विवेचन केले आहे. आंतरिक कलाकृती व तिच्या बाह्यीकरणातून निर्माण झालेली प्राकृतिक कलाकृती यांच्यातील भेदाची व्यवस्थित कल्पना नसेल तर या संबंधाबद्दलचे प्रश्न सोडविता यावयाचे नाहीत. कला ही कला म्हणून (म्हणजे आंतरिक आविष्कार म्हणून) स्वायत्त असते. तिचे मूल्य नैतिकता व उपयुक्तता यांच्यावर अवलंबून नसते. कला ही मानवाची ज्ञानात्मक क्रिया असल्याने ती व्यवहारात्मकतेवर अवलंबून नाही हे ओघानेच येते. कला स्वायत्त आहे म्हणूनच स्वतंत्र असे सौंदर्यशास्त्र अस्तित्वात येऊ शकते. कलेला स्वतःचे असे स्वायत्त मूल्य नसते तर उपयुक्तता व नैतिकता यांना ती मदत करते म्हणूनच केवळ ती मूल्यवान आहे असे म्हणावे लागले असते. अशा परिस्थितीत सौंदर्यशास्त्र नावाचे एक स्वतंत्र शास्त्र जन्माला आले नसते. व्यवहारात्मकतेच्या क्षेत्रातील एखाद्या शास्त्राचा (उदा० नीतिशास्त्राचा) एक पोटविभाग म्हणून कलेचा विचार होऊ शकला असता.

कलेचे मूल्य स्वयंभू आहे, कला व्यवहारात्मकतेची दासी नाही, व म्हणून तिच्या संदर्भात नैतिकता व उपयुक्तता यांचे प्रश्न उपस्थित करता कामा नये असे क्रोचेने इस्थेटिकच्या सहाव्या प्रकरणात ठामपणे सांगितले होते. त्याचा पुनरुच्चार करून तो आता सांगतो की हे सर्व आंतरिक कलेबद्दलच खरे आहे. अंतर्गत कला-निर्मितीच्या बाबतीत कलावंताला जे स्वातंत्र्य असते ते कलाकृतीच्या बाह्यी-करणातही असावे असे म्हणणे चूक आहे. बाह्यीकरणाची क्रिया आंतरिक कला-निर्मितीमधील एक आवश्यक व अविभाज्य घटक नव्हे. बाह्यीकरण हे पूर्णपणे व्यवहारात्मकतेत मोडते; व म्हणून बाह्यीकरणाच्या संदर्भात उपयुक्तता व नैतिकता यांचे प्रश्न स्वाभाविकपणेच निर्माण होतात; ते निर्माण होणे योग्य व न्याय्यच आहे. कलाकृतीचे बाह्यीकरण झाले की ती आपले स्वतःचे राज्य सोडून व्यवहारात्मकतेच्या राज्यात जाते; व तेथे त्या राज्यातील कायदे तिला बंधनकारक ठरतात यात नवल नाही.

आपण सतत आंतरिक आविष्कार निर्माण करीत असतो. पण त्या साऱ्यांचेच आपण बाह्यीकरण करतो असे नाही. कशाचे बाह्यीकरण करावयाचे हे व्यवहारा-त्मकतेच्या तत्त्वानुसार ठरते. मनात आविष्कार निर्माण झाल्यावर त्याचे बाह्यी-करण करायचे की नाही, तो इतरांपुढे मांडायचा की नाही, मांडायचा असल्यास कोणापुढे, केव्हा, व कसा मांडायचा हे आपण ठरवितो. हे ठरविताना आपण जो विचार करतो तो उपयुक्तता व नैतिकता यांच्या तत्त्वांनुसारच असतो. आशयाची निवड, मनोरंजकता, नैतिकता, लोकशिक्षण, लोकप्रियता इ० संकल्पना

अंतर्गत कलेच्या संदर्भात अप्रस्तुत ठरतात, पण बाह्यीकृत कलेच्या संदर्भात त्याच संकल्पना कांही प्रमाणात प्रस्तुत असतात. खऱ्या कलेच्या संदर्भात वरील संकल्पना ज्याने पहिल्याने वापरल्या तो चूक करीत होता हे निश्चित. पण या चुकीमध्येही कोठेतरी तथ्यांश होता. त्याच्यासमोर प्राकृतिक कलाकृती असणार हे उघड आहे. आणि प्राकृतिक कलाकृतींच्या संदर्भात या संकल्पना वैध आहेत. त्याची चूक अशी की त्याने आपला मूळ संदर्भ सोडला व अंतर्गत कलेच्या संदर्भातही त्या वैध आहेत असे तो म्हणू लागला. यावरून हे स्पष्ट होईल की या संकल्पनांचा स्वतःचा असा संदर्भ आहे. त्या संदर्भात त्या वैध असतात. त्या संदर्भाबाहेर त्यांचा उपयोग करणे मात्र चूक ठरते.

यानंतर क्रोचे सांगतो की बाह्यीकृत कलेला आज आहे त्यापेक्षा जास्त स्वातंत्र्य मिळायला हवे. अनैतिक समजल्या जाणाऱ्या कलेविरुद्ध कायद्याचा बडगा निर्माण करण्याचे काम शहाण्याने करू नये; ते ढोंगी किंवा भाबड्या लोकांकडे, किंवा रिकामटेकड्यांकडे सोपवावे हे बरे. ज्याला सामान्य लोक कलास्वातंत्र्य म्हणतात, (पण जे क्रोचेच्या अर्थाने बाह्यीकृत कलेचे स्वातंत्र्य ठरते) त्याचा क्रोचेने पुरस्कार केला आहे. परंतु त्याबरोबर तो हेही स्पष्ट करतो की या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणे, त्यांच्या मर्यादा जास्तजास्त विस्तृत करणे ही कामे नैतिकतेची आहेत, व ती नैतिकतेच्या पातळीवरूनच करायला हवी. अंतर्गत कला व्यवहारात्मकतेच्या बंधनांपासून स्वतंत्र असते हे सौंदर्यशास्त्रातील पायाभूत तत्त्व आहे हे खरे. पण या तत्त्वाच्या आधारे बाह्यीकृत कलाही अशीच स्वतंत्र असते असा निष्कर्ष काढणे चूक आहे. आंबटशोकी ग्राहकांसाठी अश्लील पुस्तके, पुतळे किंवा इतर प्राकृतिक कलाकृती निर्माण करणाऱ्यांचे कलास्वातंत्र्याच्या तत्त्वाच्या आधारे समर्थन होऊ शकत नाही. कलावंताने निर्माण केलेली आंतरिक कलाकृती अश्लील आहे की नाही हे विचारणे अप्रस्तुत होईल; कारण आंतरिक कलाकृती निर्माण करणे हे ज्ञानात्मकतेचे कार्य आहे व म्हणून व्यवहारात्मकतेच्या बंधनांपासून ते मुक्त आहे. बाह्यीकृत कलाकृती निर्माण करणे हे बोलून चालून व्यवहारात्मकतेचे कार्य आहे; या कार्याचे मूल्यमापन व्यवहारात्मक दृष्टिकोनातून व्हावे हे योग्यच आहे. बाह्यीकृत कलेला आज मिळते त्यापेक्षा जास्त स्वातंत्र्य मिळावे असे क्रोचेचे मत आहे हे खरे......पण या कलाकृतींच्या संदर्भात नैतिकता व कायदा यांचा हस्तक्षेप अवैध आहे असे तो मानीत नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे.

क्रोचेने मांडलेला मुद्दा महत्त्वाचा आहे. तो जेव्हा कलास्वातंत्र्याचा पुरस्कार करतो तेव्हा त्याला आंतरिक कला अभिप्रेत आहे. आंतरिक कला ही

प्रातिभज्ञानात्मक असते, व म्हणून असे म्हणता येईल की, क्रोचे ज्ञानाच्या स्वातंत्र्याचाच पुरस्कार करतो आहे. कलावंताने उघड्या डोळ्यांनी आजूबाजूचे जग पाहावे, ते घाणीने भरलेले आहे, कुरूप आहे, म्हणून झापडे लावू नये. अशी झापडे लावणे म्हणजे ज्ञानस्वातंत्र्य व कलास्वातंत्र्य गमावणे होय. बहुतेक वेळा जाणिवेवरची बंधने सेन्सॉर बोर्ड किंवा पोलिस खाते निर्माण करीत नसते. ती बंधने आपली आपणच तयार करतो किंवा बाहेरून आलेली बंधने आपखुषीने स्वीकारतो. उदा० प्रत्येक समाजात जसे भावनिक प्रतिक्रियांचे साचे असतात तसे बौद्धिक प्रतिक्रियांचे साचेही असतात. अनेक कलावंतांच्या प्रतिक्रिया या साच्याबरहुकूम असतात. कलावंताने हे साचे वापरले नाहीत तर तो लोकप्रिय होण्याची शक्यता फार कमी असते. ज्याच्या प्रतिक्रिया समाजाच्या साच्याबरहुकूम असतात अशा कलावंताला सेन्सॉरबोर्डांकडून व पोलिस खात्याकडून कसलेही भय नसते. त्यांची बाह्यीकृत कला पूर्णपणे स्वतंत्र आहे असे वाटते. पण याचे कारण त्याची आंतरिक कला ज्ञानाच्या पातळीवरील अंतर्गत बंधनांनी पूर्णपणे जखडलेली असते हेच आहे. कलास्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणारे लोक बहुधा आंतरिक कलेच्या स्वातंत्र्याकडे दुर्लक्ष करतात. या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करायचा म्हटला तर कलावंताला कठोर आत्मपरीक्षण करावे लागेल, बुद्धीवरची झापडे दूर सारावी लागतील, जगाकडे उघड्या डोळ्यांनी पाहावे लागेल, जाणिवेचे भ्रष्टीकरण कटाक्षाने टाळावे लागेल; पण हा मार्ग बिकट आणि यातनांनी भरलेला आहे. याच्या उलट झापडे लावण्याचा राजमार्ग सुखसोयींनी भरलेला आहे. म्हणूनच बहुधा अनेक कलावंताना आणि कलेवर प्रेम करणाऱ्यांना आंतरिक कलेच्या स्वातंत्र्यात फारसा रस वाटत नसावा.

बाह्यीकृत कलेच्या स्वातंत्र्याचाही पुरस्कार क्रोचेने केलेला आहे. पण हा पुरस्कार पूर्णपणे नैतिक पातळीवरून करावा लागतो हेही त्याने सांगितले आहे. कलेचे बाह्यीकरण करणे, आंतरिक आविष्कार प्राकृतिक साधनांच्या साहाय्याने इतरांना उपलब्ध करून देणे, हे पूर्णपणे व्यवहारात्मक कार्य आहे. प्राकृतिक कलाकृती निर्माण करणारा कलावंत हा एक नैतिक कर्ता (मॉरल एजंट) असतो. त्याच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार म्हणजे नैतिक कर्त्याच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार होय. तो एक कलावंत आहे म्हणून त्याला विशेष संरक्षण, किंवा काही खास हक्क आहेत असे समजणे चूक आहे. तो आंतरिक कलानिर्मिती करीत असेल तेव्हाच त्याला हे हक्क असतात. तो कलेचे बाह्यीकरण करू लागला की हे खास हक्क किंवा संरक्षण मागण्याचा त्याला अधिकार उरत नाही. इतर नैतिक कर्त्यांना जितके स्वातंत्र्य असते तितकेच त्यालाही मिळणार. व्यवहारात्मक पातळीवर

आविष्कारस्वातंत्र्याचा पुरस्कार जरूर करावा; पण अशा वेळी आपण बाह्यीकरणाचे स्वातंत्र्य मागतो आहोत हे लक्षात असू द्यावे. कलावंत हा नैतिक कर्ताही असतो. त्याला स्वातंत्र्य मिळावे असे म्हणताना आपल्या दोन पातळ्यांवरील स्वातंत्र्य अभिप्रेत असायला हवे – कलावंत म्हणून आंतरिक आविष्काराचे बौद्धिक स्वातंत्र्य व नैतिक कर्ता म्हणून व्यवहारात्मक पातळीवरचे स्वातंत्र्य. पहिल्या स्वातंत्र्यामुळे दुसरे स्वातंत्र्य सिद्ध होत नाही. ते वेगळ्याच प्रकारचे स्वातंत्र्य आहे.

या प्रकरणाचे शीर्षक असे आहे :– **The activity of externalization, Technique and the theory of the arts.**

त्यातील महत्त्वाचे उतारे खाली दिले आहेत :

अ) This volitional fact of externalization is preceded by a complex of varions kinds of knowledge. These are known as *technique*.....Thus we talk of an *artistic technique* in the same metaphorical and elliptic manner that we talk of the physically beautiful, that is to say ...*knowledge at the service of the practical activity directed to producing stimuli to aesthetic reproduction*. (इस्थेटिक, पान १११) प्राकृतिक कलाकृतींच्या निर्मितीचे तंत्र असू शकते.

आंतरिक आविष्काराचे तंत्र मात्र संभवत नाही. क्रोचे म्हणतो Expression does not possess *means*, because it has not an *end*; it has intuitions of things, but it does not will and is therefore unanalysable into the abstract components of volition, means and end. (कित्ता, पान ११२)

आ) आंतरिक कलाकृती व त्यांचे प्राकृतिक माध्यमातील बाह्यीकरण यांच्यात अभेद कल्पिला की या माध्यमांच्या अनुरोधाने कलांच्या मर्यादा आखण्याचे काम सुरू होते. पण कलांना अशा मर्यादा असतात हे क्रोचेला मान्य नाही. तो म्हणतो,

Now, if *there is no passage* from the physical fact to the aesthetic, how could there be from the aesthetic to particular groups of physical facts, such as the phenomena of Optics or of Acoustics?

अनुक्रमणिका

The so-called *arts* have no aesthetic limits, because, in order to have them, they would need to have also aesthetic existence in their particularity; and we have demonstrated the altogether empirical genesis of those partitions. Consequently, any attempt at an aesthetic classification of the arts is absurd. (कित्ता, पान ११४)

इ) कला, उपयुक्तता व नीती यांच्यातील संबंधाविषयी क्रोचे लिहितो :- We have demonstrated above that art as art is independent both of utility and of morality, as also of all practical value...... (कित्ता, पान ११६)

But it would be erroneous to maintain that this independence of the vision or intuition or *internal expression* of the artist should be simply extended to the practical activity of externalization and communication which may or may not follow the aesthetic fact. If by art be understood the externalization of art, then utility and morality have a perfect right to enter into it; that is to say, the right to be master in one's own house. (कित्ता, पान ११६)

It is well to advocate yet greater freedom in making known the means of aesthetic reproduction; we are of the same opinion, and leave projects for legislation and for legal action against immoral art, to hypocrites, to the ingenuous and to wasters of time. But the proclamation of this freedom, and the fixing of its limits, how wide soever they be, is always the task of morality. (कित्ता, पान ११७)

डॉ. अ. ना. देशपांडे

पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र

अरिस्टॉटल : ४ :

तंत्रदृष्टिप्रधान ' पोएटिक्स '

' पोएटिक्स ' मधल्या प्रतिपादनाची स्थूल रूपरेषा पाहिल्यानंतर लागलीच लक्षात येते की या प्रतिपादनात काव्याचे वा शोकात्मिकेचे तात्त्विक विवेचन फारच थोडे असून हे प्रतिपादन प्राधान्याने तंत्रनिरूपणावर आधारलेले आहे आणि त्यातही पुन्हा या तंत्रनिरूपणाचा व्याप शोकात्मिकेपुरताच मर्यादित आहे. या निरूपणाचे वैशिष्टय हे आहे की त्यात अरिस्टॉटलच्या सौंदर्यदृष्टीचे प्रतिबिंब स्पष्टपणे उमटलेले आहे. ते असे :

१. प्रभावी शोकात्मिकेच्या कथानकाची, भाग्यान्तर घडून येणे आणि ओळख पटणे, ही दोन अंगे त्याने सांगितलेली आहेत. ही दोन्ही अंगे वाचकांची आणि प्रेक्षकांची उत्कंठा वाढविणारी व त्यांच्या विस्मयभावाचे पोषण करणारी आहेत; म्हणजेच ती सौंदर्यसाधक आहेत. भाग्यान्तर घडून येणे आणि ओळख पटणे, यांचेही त्याने काही प्रकार सांगितलेले आहेत; पण भय आणि अनुकंपा या विकारांचे विरेचन घडवून आणणे, हे जे शोकात्मिकेचे अंतिम लक्ष्य, त्याची परिपूर्ती ज्यांनी होत असेल त्याच प्रकारांना त्याने सर्वोत्कृष्ट मानलेले आहे. विरेचनाचा विचार आपणास पुढे करावयाचा आहे.

२. शोकात्मिकेतले कथानक हे फार मोठे नसावे आणि अगदीच लहानही नसावे, हा अरिस्टॉटलचा विचारही त्याच्या सौंदर्यदृष्टीचा द्योतक आहे. पुन्हा, त्याने आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथात मांडलेल्या मध्यमक्रमाच्या तत्त्वज्ञानाशीही तो जुळणारा आहे. असे दिसून येते की अरिस्टॉटलच्या काव्यशास्त्रात नीतिविवेक आणि सौंदर्यदृष्टी हातात हात घालून फिरत आहेत. या दोघांनी आपल्याबरोबर तर्कालाही सोबत म्हणून घेतलेले आहे.

अनुक्रमणिका

३. कथानक ही संपूर्ण आणि स्वयंपूर्ण वस्तू असून तिच्यातील घटनांचा क्रम हा संभाव्य आणि अपरिहार्य वाटावा या विचारात तार्किक औचित्य आणि कला-दृष्टी यांचा संयोग झालेला आहे. कथानकाला आरंभ असावा, मध्य असावा व अंत असावा या सूचनेत त्याच्या स्वयंपूर्णतेचे तत्वच पुरस्कारिण्यात आलेले आहे.

४. कथानकातले प्राकृतिक एकात्मतेचे तत्त्व हे रचनाकौशल्यातील प्राणभूत तत्त्व आहे. हे तत्त्व अरिस्टॉटलने नव्याने मांडलेले नव्हे. या तत्त्वाची महती प्लेटो-लाच नव्हे तर प्लेटोपूर्व काळातल्याही ग्रीक साहित्यविवेकांना मान्य होती हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. अरिस्टॉटलने मांडलेले अनेक साहित्यशास्त्रीय विचार पूर्णपणे त्याचे स्वतःचे नसून त्यांच्यामागे ग्रीसमधली प्रदीर्घ साहित्यशास्त्रीय विचारांची परंपरा आहे.

तीन ऐक्ये ?

५. शोकात्मिकेच्या कथानकात कालैक्य, स्थलैक्य आणि कार्यैक्य अशी तीन ऐक्ये पाळलीच पाहिजेत असा अरिस्टॉटलने कडक दंडक घालून दिलेला आहे असा एक समज साहित्यशास्त्रीय जगात पसरलेला आहे. इ. स. १५७० मध्ये अरिस्टॉटलच्या 'पोएटिक्स'ची संपादित आवृत्ती प्रसिद्ध करणाऱ्या कॅस्टेलव्हेट्रोने हा समज पसरविलेला आहे. इ. स. १५८३ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या सर फिलिप सिडनेच्या 'डिफेन्स ऑफ पोएसी' मध्ये उपरोक्त तीन ऐक्यांचे जे समर्थन आलेले आहे त्याचाही उगम कॅस्टेलव्हेट्रोने पसरविलेल्या समजुतीत आहे. वस्तुतः मूळ 'पोएटिक्स'मध्ये या तीन ऐक्यांना आधार नाही. शोकात्मिकेतील कथानकाने व्यापलेल्या कालाचा उल्लेख त्याने फक्त एकदाच महाकाव्य व शोकात्मिका यांच्या कथानकांच्या लांबीचा तुलनात्मक विचार करताना केलेला आहे. कालसापेक्ष विस्ताराच्या बाबतीत महाकाव्याच्या कथानकाला बंधन नाही; पण शोकांतिकेचे कथानक मात्र शक्यतोवर चौवीस तासांची किंबहुना जवळपास तेवढ्याच कालाची मर्यादा ओलांडीत नाही. ग्रीक शोकांतिकेत कथानकाची कालमर्यादा एवढीच म्हणजे चौवीस तासांची ठेवण्याची प्रथा होती एवढेच अरिस्टॉटलला येथे नमूद करावयाचे होते. त्या कथानकात ती मर्यादा पाळलीच पाहिजे असा दंडक त्याला घालावयाचा नव्हता. ही प्रथा काटेकोरपणे पाळली जात होती असेही दिसत नाही. यूमेनाइडिज या शोकांतिकेत तर पहिला सुरवातीचा प्रवेश व दुसरा प्रवेश यात अनेक महिन्यांचा काळ लोटलेला आहे; आणि तीत स्थलैक्याच्या तत्त्वाचाही भंग झालेला आहे. त्यातील कथानक हे डेल्फीहून अथेन्सला हाललेले आहे. अरिस्टॉटलने

अनुक्रमणिका

स्थलैक्याचा निर्देश मुळीच केलेला नाही. रंगभूमीवर एकाच वेळी अनेक घटना दाखविता येत नाहीत एवढेच त्याने म्हटलेले आहे.

अरिस्टॉटलने कार्यैक्यपालनावर मात्र विशेष भर दिलेला आहे आणि शोकांतिकेतील कथानकाच्या रचनेतील कलात्मकतेच्या दृष्टीने तो आवश्यक आहे. तो म्हणतो, कथानकात एकच नायक ठेवल्याने हे ऐक्य– ही एकात्मता साधत नाही. त्यासाठी सबंध कथानकात एक कर्म केंद्रस्थानी असावे लागते आणि इतर सर्व घटना त्या केंद्रस्थानीच्या कर्माचे कलात्मक प्रमाणात पोषण करणाऱ्या असल्या पाहिजेत. त्यातली एखादी घटना जरी गळली तरी कथानक विस्कळित व्हावे, इतका काटेकोर संयम कथानकाच्या बांधणीत पाळला पाहिजे. चवथ्या क्रमांकात उल्लेखिलेली प्राकृतिक एकात्मता ती हीच.

तर्क, नीती व सौंदर्यदृष्टी यांचा संयोग

६. शोकात्मिकेच्या कथानकात दोन पक्ष असतात. त्यांचे संबंध परस्पर शत्रुत्वाचे असतात. या शत्रुत्वाचे निरनिराळे संभाव्य प्रकार अरिस्टॉटलने दिलेले आहेत. ज्या प्रकारच्या अवलंबनामुळे शोकभावनेला जास्तीत जास्त उत्कट अवस्था प्राप्त होईल व करुणरसाला विशेष उठाव मिळेल त्या प्रकाराचा स्वीकार करावा ही त्याची सूचना त्याच्या कलात्मक दृष्टीची साक्ष देणारी आहे.

७. कथानकाप्रमाणे व्यक्तिचित्रणातही अरिस्टॉटलने तार्किक संगतीची अपेक्षा केलेली आहे. न पटणाऱ्या शक्यतेपेक्षा पटणारी अशक्यता कलेला चालते हे त्याचे म्हणणे त्या दृष्टीने अतिशय महत्वाचे आहे. व्यक्तिचित्रणातही म्हणूनच त्याने अपरिहार्यतेचे आणि संभवनीयतेचे तत्त्व पाळलेले असावे असा दंडक घातलेला आहे. व्यक्तिचित्रणात नैतिक दृष्टी, वास्तवता आणि चित्रित व्यक्तीच्या वर्तनात औचित्य ह्याही गोष्टी सांभाळल्या जाणे, त्याच्या मते, आवश्यक आहे. येथेही अरिस्टॉटलच्या विचारात तर्क, नीती आणि सौंदर्य या तिन्ही शक्ती सहज एकोप्याने एकत्र आलेल्या आहेत.

८. वर्ण्य प्रसंगाचा, त्याला आधारभूत असलेल्या भावनेचा कवीने स्वत: अभिनय करून पहावा, त्या भावनेचा त्याने उत्कट अनुभव घेतलेला असावा, असे अरिस्टॉटलने म्हटलेले आहे. कवीची वर्ण्य प्रसंगाशी वा व्यक्तीशी भावनात्मक समरसता झाली पाहिजे असे येथे त्याने सुचविलेले आहे. ही जी भावनात्मक समरसतेची प्रक्रिया तिलाच, युरिपिडीजचा निषेध करण्याकरिता लिहिलेल्या एका विनोदिकेत अरिस्टॉफेन्सने अनुकृती म्हणून संबोधिलेले आहे. अनुकृतीचा विचार प्लेटोच्याही आधी अरिस्टॉफेन्सने मांडलेला आहे. त्याच्याही आधी होमरच्या

परंपरेतल्या एका गायकाने काही देवतांना उद्देशून रचलेल्या गीतात अनुकृती या संज्ञेचा स्पष्ट वापर केलेला आहे. तात्पर्य हे की अनुकृती ही संज्ञा ग्रीसच्या साहित्यशास्त्रीय इतिहासातील एक अत्यंत प्राचीन संज्ञा आहे. अरिस्टॉटलची अनुकृतीची कल्पना पूर्णपणे बौद्धिक, ज्ञानात्मक पातळीवरची आहे. अनुकृती म्हणजे भावनात्मक समरसता, हा अरिस्टॉफेन्सने काढलेला अर्थ अरिस्टॉटलला स्फुरलेला नाही ही त्याच्या विचारशक्तीला पडलेली मर्यादा महत्त्वाची आहे.

९. कथानकाला विशिष्टाच्या संकोचातून बाहेर काढून सार्वभौम पातळीवर आणावे या अरिस्टॉटलच्या सूचनेत साधारणीकरणाचे तत्त्व ध्वनित झालेले आहे.

१०. शोकात्मिकेतील कथानकाची भाषा ही शैलीपूर्ण असावी हा अरिस्टॉटलचा आग्रह त्याच्या सौंदर्यदृष्टीचा निदर्शक आहे. शैली सुस्पष्ट असावी. पण त्याचबरोबर ती अलंकारांच्या समुचित आणि संयमशील उपयोजनेने संपन्न असावी ही त्याची सूचनाही त्याच्या सौंदर्यशक्तीची ग्वाही देणारी आहे. समर्पक रूपक साधता येण्याच्या कलेचा त्याने मनःपूर्वक गौरव केलेला आहे. साधर्म्य शोधणे आणि त्याच्या आधारावर रूपक साधणे हे त्याने प्रातिभ शक्तीचे लक्षण मानलेले आहे.

११. वृत्तबद्धता हे काव्यरचनेचे व्यवच्छेदक व अपरिहार्य लक्षण नव्हे, हे अरिस्टॉटलने कटाक्षाने सांगितलेले आहे. अनुकृती हेच काव्याचे मुख्य लक्षण ही त्याची ठाम भूमिका आहे.

अनुकृतीच्या तत्त्वाचा व्याप

अनुकृतीच्या कल्पनेचे अरिस्टॉटलला एवढे अपूर्व महत्त्व वाटलेले आहे की त्याने शोकात्मिकेपासून मिळणाऱ्या स्वतंत्र, खास, इतर आनंदाहून पूर्णपणे वेगळ्या असलेल्या आनंदाचा संबंध या कल्पनेशी जोडलेला आहे. विशिष्ट आकारमान असलेल्या गंभीर कृतीचे अनुकरण आणि त्या अनुकरणातून उत्पन्न होणारे भय व अनुकंपा या विकारांचे विरेचन वा त्या विकारांना बाहेर वाट मिळाल्यामुळे होणारे अंतरंगाचे शुद्धीकरण- असा हा अनुकरण आणि विरेचन (किंवा शुद्धीकरण) यांचा संबंध साधलेला आहे. अनुकरण यशस्वी झालेले पाहण्यात आनंद आहे; आणि मूळ अनुकार्य वस्तू वा व्यक्ती माहित नसेल तर अनुकरणातील सफल रचनाकौशल्य पाहण्यातही आनंद आहे. हा दोन्ही प्रकारचा आनंद बौद्धिक स्तरावरील आहे. अनुकृतीच्या दर्शनाने घडून येणारे जे विरेचन किंवा अंतःकरणाचे शुद्धीकरण, त्यात भय व अनुकंपा या विकारांच्या दडपणातून

सुटका आहे; म्हणजे एक प्रकारच्या मुक्तीचा भावनात्मक आनंद आहे. अशा रीतीने शोकान्तिका पाहण्यात व वाचण्यात बौद्धिक स्तरावरचा, रचना–सौंदर्याच्या साक्षात्काराचा आणि भावनात्मक स्वरूपाचा– असा तिन्ही प्रकारचा आनंद आहे.

अरिस्टॉटलची अनुकरण ही काव्यशास्त्रीय संज्ञा केवळ शोकात्मिकेपुरतीच मर्यादित नाही. या संज्ञेच्या कक्षेत त्याने आत्मलक्षी काव्य आणि वास्तुकला यांना वगळून, शोकांतिका, महाकाव्य, डिथिरँबिक काव्य, संगीत, चित्रकला व नृत्य या सर्वांचा अंतर्भाव केलेला आहे. अनुकरणाच्या प्रभावमर्यादेत आणलेल्या या कलांचे स्वरूप लक्षात घेतले म्हणजे असे म्हणावे लागते की अनुकरणाचा विषय म्हणून त्याला केवळ मानवाची बाह्य कृतीच तेवढी अभिप्रेत नसून मानवाच्या सर्व मानसिक अवस्थांना त्याने अनुकृतीचा विषय बनविलेले आहे. अशा स्थितीत त्याने आत्मलक्षी काव्याला आणि वास्तुकलेला का वगळावे ते समजत नाही. आत्मलक्षी कवी हा शब्दांच्या माध्यमातून आपल्या भावनांची, कल्पनांची अनुकृतीच करीत नाही काय ? वास्तुकाराच्या मनश्चक्षूंपुढे उभारावयाच्या वास्तूची अमूर्त कल्पना असणार हे उघड आहे; त्या कल्पनेची दगडविटांच्या माध्यमातून तो अनुकृती करीत नाही काय ?

अनुकृती साधारणीकृत अनुभवांची असते

अनुकरणाच्या विषयांचे अरिस्टॉटलने आणखीही एका प्रकारे वर्गीकरण केलेले आहे : (१) आहे त्या स्थितीचे अनुकरण. (२) आहे त्याहून चांगल्या स्थितीचे अनुकरण. (३) आहे त्याहून हीन स्थितीचे अनुकरण. आहे त्या स्थितीचेही, आहे त्या वस्तूचेही अनुकरण करण्यात तिची शंभर टक्के पूर्ण नक्कल अशक्य आहे. ते शक्य असते तर मोटार आणि मोटारीचे चित्र यात काही फरक राहिला नसता ! चित्रातल्या मोटारीतून बसून फिरून येता आले असते ! आहे त्याहून हीन स्थितीच्या अनुकृतीतून विनोदिका जन्मास येतात. आहे त्याहून श्रेष्ठ स्थितीचे अनुकरण करणाऱ्या कलाकृतींनाच अरिस्टॉटलने उच्च दर्जाचे मानलेले आहे. शोकात्मिकेचा अंतर्भाव याच प्रकारात आहे. वरील तीन स्थितींपैकी कोणत्याही स्थितीचे अनुकरण होत असताना आधी त्या स्थितीचे साधारणीकरण झालेले असते. आधी साधारणीकरण आणि मग साधारणीकृत वस्तूचे वा अनुभवाचे अनुकरण असा क्रम आहे. या ठिकाणी, इतिहासापेक्षा काव्य श्रेष्ठ असते हा अरिस्टॉटलचा सिद्धान्त लक्षात घेणे आवश्यक आहे. इतिहासात विशिष्टाचे चित्रण असते, तर काव्यात अनुभवाचे सार्वभौम, विश्व-

अनुक्रमणिका

व्यापी स्वरूप शब्दबद्ध केलेले असते. काव्य हे इतिहासातल्या वास्तवदर्शनाची खडबडीत भूमी सोडून ते तत्त्वज्ञानाच्या दिशेने वर उड्डाण करण्याचा प्रयत्न करीत असते. तत्त्वज्ञानाचे महत्त्व अरिस्टॉटलला अप्रत्यक्षपणे का होईना पण मान्य करावेच लागते आणि मग प्लेटोला त्याने केलेला विरोध हा केवळ विरोधाकरिता विरोध अशा स्वरूपाचा होता असे म्हणावे लागते.

अनुकृती म्हणजे नुसती नक्कल नव्हे !

संगीत, चित्रकलादी कलांमधली अनुकृती ही एकेरी स्वरूपाची असते तर शोकांतिका आणि विनोदिका यातली अनुकृती ही दुहेरी स्वरूपाची असते. पूर्वोक्त कलांमध्ये फक्त साधारणीकृत अनुभवांची अनुकृती असते. ही कविसापेक्ष अनुकृती. शोकांतिकेत आणि विनोदिकेत ही अनुकृती असून शिवाय या अनुकृतीची नटांच्या अभिनयाद्वारे रंगभूमीवर दुसरी अनुकृती घडून येत असते. ही नटसापेक्ष अनुकृती. अरिस्टॉटलचा शोकांतिकेच्या (आणि विनोदिकेच्याही) प्रभावाचा विचार हा रंगभूमी-निरपेक्ष म्हणजेच नटनिरपेक्ष आहे. भय आणि अनुकंपा या विकारांचे विरेचन घडून येण्यासाठी शोकांतिका ही रंगभूमीवर नटांनी साकार केलीच पाहिजे असे नाही; शोकांतिकेच्या वाचनानेही उपरोक्त विरेचन घडून आले पाहिजे असे अरिस्टॉटलचे म्हणणे आहे.

हे पुन्हा पुन्हा लक्षात घेतले पाहिजे की अरिस्टॉटलने पुरस्कारिलेले जे अनुकरणाचे तत्व आहे त्याचा अर्थ मूळ वस्तूची यथातथ्य नक्कल, असा करणे चूक आहे. त्याची शोकांतिकेची व्याख्याच पाहा. तीत कोणत्याही कृतीची नक्कल चालत नाही. विशिष्ट कृती आधी निवडावी लागते. त्या कृतीला त्याने मर्यादा घातलेल्या आहेत. तिच्यावर बंधने घातलेली आहेत. तिच्यावर करावयाचे संस्कार सुचविलेले आहेत : (१) ती कृती गंभीर असली पाहिजे. (२) स्वयंपूर्ण असली पाहिजे. प्रत्यक्ष जीवनातली कोणतीही कृती स्वयंपूर्ण नसते. तिचा मागल्यापुढल्या कृतीशी अविभाज्य संबंध असतो. कलेत या संबंधातून तिला मुक्त करून तिला स्वयंपूर्ण रूप द्यावे लागते. (३) प्रत्यक्षातील कृती ही नाट्यरूप नसते. शोकांतिकेत तिला नाट्यरूप द्यावे लागते. (४) तिला कलात्मक अलंकारांनी विभूषित करावे लागते. (५) भय आणि अनुकंपा या विकारांचे विरेचन घडून येईल वा अंतःकरणातून हे विकार निघून जाऊन अंतःकरणाचे शुद्धीकरण घडून येईल असे त्या कृतीच्या चित्रणाला वळण लावावे लागते. (६) या चित्रणाला शिवाय दृश्य व गीत यांचीही जोड द्यावी लागते. लौकिक जीवनातील निवडलेल्या एका विशिष्ट कृतीचे शोकांतिकेत रूपांतर करण्यासाठी तिला इतक्या मर्यादा घालाव्या

लागतात, बंधने लादावी लागतात, संस्कार करावे लागतात-यावरून अरिस्टॉटलला मान्य असलेले अनुकरण म्हणजे केवळ यथावत् नक्कल नव्हे, हे स्पष्ट होत नाही काय ? तेव्हा निष्कर्ष असा निघतो की अरिस्टॉटलचा अनुकृति-विचार हा नवनिर्मितीच्या दीप्तीने प्रकाशमान झालेला आहे. या अनुकरणात वर्ण्य वस्तूचा पुनर्जन्म आहे.

भारतीय साहित्यशास्त्रातही अनुकरणतत्त्व आहे

भारतीय साहित्यशास्त्रातही अनुकरणविचार आहे; पण तेथेही अनुकरण म्हणजे मूळ वस्तूची वा प्रसंगाची वा व्यक्तीची केवळ यथावत् नक्कल या कल्पनेचा धिक्कारच केलेला आहे. भामह म्हणतो : " सूर्य अस्तास गेला. चंद्र उगवला. पक्षी आपापल्या घरट्यांकडे परत जाऊ लागले-इत्यादी. हे काय काव्य आहे काय ? हे काव्य नव्हे, ही वार्ता आहे. "

गतोऽस्तमर्को भतीन्दुः यान्ति वासाय पक्षिणः ।
इत्येवमादि किं काव्यं ? वार्तामेनां प्रचक्षते ॥

– अशा प्रकारच्या नक्कलवजा वर्णनाला आनंदवर्धनाने आपल्या 'ध्वन्या लोका'त इतिवृत्त म्हणून संबोधिलेले आहे :

न हि कवेः इतिवृत्तमात्रनिर्वहेण किंचित् प्रयोजनम् ॥

भरताच्या नाट्यविचारालाही अनुकरणाच्या विचाराचे अधिष्ठान आहे. त्याच्या नाट्यशास्त्रातली ही वचने पाहा :

'लोकस्वभावानुकरणाच्च नाट्यस्य सत्वमीप्सितम् ।'
'लोकवृत्तानुकरणं शास्त्रमेतन्मया कृतम्' ।

– भरत म्हणतो की नाटक हे लोकस्वभावाचे, लोकवृत्ताचे अनुकरण आहे. प्रश्न असा आहे की अनुकरण हे कविकर्म आहे की नटकर्म आहे ? ते दोन्हीही आहे. कवी आधी वर्ण्य भावांचे साधारणीकरण करतो आणि मग त्या साधारणीकृत भावाचे शब्दद्वारा अनुकरण करतो आणि नट अभिनयाद्वारे या अनुकरणाचे अनुकरण करतो. अरिस्टॉटलने अनुकरणाचा नटकर्मसापेक्ष अर्थ गौण लेखून त्याने त्याच्या कवि-कर्मसापेक्ष अर्थालाच महत्व दिलेले आहे.

आश्चर्य हे की ज्या अनुकरणतत्त्वाचा अरिस्टॉटलने गौरव केलेला आहे, शोकांतिकेचे निर्मितिकारण म्हणून ज्याची त्याने महती गायिलेली आहे त्याच तत्त्वाच्या निमित्ताने त्याला आपल्या गुरूला म्हणजे प्लेटोला सूचक रीतीने विरोध करावा लागला आहे. प्लेटोलाही अनुकरणतत्त्व मान्य आहे, पण त्या तत्त्वाचा



प्लेटोने लावलेला अर्थ अरिस्टॉटलला अमान्य आहे. याच तत्त्वाच्या आघाडीवर तो प्लेटोचा पराभव करावयाला प्रवृत्त झालेला आहे. तो खरोखर प्लेटोला पराभूत करू शकला काय ?

अरिस्टॉटलच्या विचारांना परमार्थाचे अधिष्ठान नाही

जे जसे आहे त्याचे तसेच हुबेहूब चित्रण शक्य नाही आणि त्यात अरिस्टॉटलला रस नाही, त्यात काव्यही नाही. आहे त्याहून हीन अवस्थेचे चित्रण करणाऱ्या वाङ्मयाला श्रेष्ठ कोटीतले गणावयाला अरिस्टॉटल तयार नाही. आहे त्याहून चांगल्या स्थितीचे ज्यात चित्रण केलेले असते, त्याच वाङ्मयाला तो श्रेष्ठ मानतो. गंभीर वृत्तीचे कवी उदात्त कर्मांची आणि चांगल्या माणसांच्या वर्तनांची अनुकृती करतात. त्यातून प्रसिद्ध व्यक्तींची स्तवने आणि दैवतांची स्तोत्रे जन्मास येतात असे तो म्हणतो. प्लेटो आणि अरिस्टॉटल हे दोघेही कलानिर्मितीच्या बाबतीत अनुकरणतत्त्व मानणारे आहेत. दोघांचीही कलेकडे पाहण्याची दृष्टी प्रामुख्याने नैतिक आहे. आदर्श नागरिक निर्माण करणे हे ध्येय. कलानिर्मिती-कलास्वाद हे त्याचे साधन असाच स्थूलमानाने दोघांचाही दृष्टिकोन आहे. दोघांनाही सौंदर्याची, सौंदर्यनिर्मितीला कारणीभूत होणाऱ्या कारणांची व घटकांची स्पष्ट जाण आहे. प्लेटोच्या कलादृष्टीला परमार्थाचे अधिष्ठान आहे. अरिस्टॉटलच्या कलादृष्टीत या अधिष्ठानाचा अभाव आहे. परमार्थाच्या परमोच्च बिंदूचा स्पर्श झाल्याशिवाय कोणत्याही विचाराला पूर्णता येऊ शकत नाही, हा एक अटळ, अमर सिद्धान्त आहे. परमार्थ हे अंतिम निर्णायक मूल्य आहे. या मूल्याचा आधार नसल्यामुळे अरिस्टॉटलचा कलाविचार हा अपूर्ण राहिलेला आहे.

उपलब्ध वस्तुस्थितीचे नक्कलवजा चित्रण करणे हे काव्याचे कार्य नसून काव्याने आदर्श स्थितीचें चित्रण करावयाचे असते असे अरिस्टॉटलने म्हटलेले आहे. त्याचा हा आदर्शविचार लौकिक पातळीवर संभवनीयतेच्या अपेक्षेने मर्यादित झालेला आहे. त्याच्या आदर्शविचारात इंद्रियातीत अवस्थेतील वस्तूच्या मूळ चिन्मय स्वरूपाचे स्फुरण नाही, चिंतन नाही. प्लेटोला वस्तूंच्या मूळ चिन्मय, दिव्य स्वरूपांचा साक्षात्कार झालेला आहे. जेवढे ऐहिक, जेवढे इंद्रियग्राह्य तेवढेच सत्य, असे मानणाऱ्यांचा या साक्षात्कारावर अर्थातच् विश्वास बसणे कठीण आहे.

व्हेरा स्टॅन्ले अल्डरचे विचार

प्लेटोचा कलाविचार हा कसा यथार्थ आहे, सत्यस्थितीशी सुसंवादी आहे हे पटावे म्हणून व्हेरा स्टॅन्ले अल्डर (Vera Stanley Alder यांच्या The

Fifth Dimension and The Future of Mankind या ग्रंथातील बरीचशी महत्त्वाची वाक्यें येथे उद्धृत करीत आहे:

1. The first measurement is simply the shortest distance between two points and gives us the straight line. This corresponds somewhat to the First Dimension which is merely the first elementary movement through space in one direction only. The consciousness of a creature living the life of one dimension only could be compared to that of a blindworm streched straight along the ground, immovable! The frist-dimensional consciousness could not be aware of space at all, except on a flat surface and moving in one direction only. First dimensional existence expressed the primal urge or push forwards of life.

2. The second dimension is found when a line or direction can be taken at an angle to the first flat plane or straight line. We then find other shapes coming into existence, such as the cross, the square and the triangle. We now have two dimensions. The important aspect of two-dimensional life would be that of interaction. Such interaction must necessarily be either attraction, repulsion or fusion. In either case, a certain amount of cohesion must be produced. For it needs cohesion even to resist. So that the second dimension would express the second primitive urge towards life, that of attraction or cohesion. The artist and the draughtsman have to work in only two dimensions.

If the distance from the core of an object to its surface is the same in all directions, the result is the ball or globe. Therefore in the third dimension the curve is born and circular movement or rotation is



demonstrated. At this stage an object can rotate or move in all directions, whose scope includes the first two, covers all motions & all shape in the physical world. It gives us the rotating sphere and therefore the atom, the planet and the solar system and all the life which is built up from these. Therefore, after the primal urge, the push forwards, the Will to live of the first dimension, followed by the Attraction and cohesion due to the second dimension, Physical Life appears in the third dimension as rotation and vibration.

4. It appears that the fourth dimension could be described as that world of subtle matter invisible to us, which is outside the laws of governing solids, liquids and gases. The fourth dimension may be said to apply to those states of existence which function and move through the fourth state of matter the ether! We can name this dimension as radiation. The fourth dimension gives passage to the electrical and other life forces which feed and imbue with the concrete form. If a man could picture himself as having his consciousness functioning in the fourth dimension, he would be able to see in every direction at once to any distance and cover all space with the speed of electricity. It would give him the power to travel in time and space with the fourth-dimensional or electrical part of a man -his mind- at fourth dimensional speed. We see at once that many of the so-called psychic gifts must belong in this class, such as clairaudience, clairvoyance, prophetic vision and long-distance vision. The possibilities of the fourth dimension have begun to be capably exteriorized in such

developments as television and wireless. The fourth dimension teaches us that the nearer we approach to reality, to the source and cause of things, the less does separatism or isolation exist. Therefore separatism takes us ever further away from our connection with realities. Separatism is the expression of our limitations under physical vibrations. The message of the fourth dimension is the death of separatism and the return to the oneness of all things. It is this lesson which humanity is stuggling to learn the lesson of unfocussed universal love, a love which does not differentiate or prefer.

Whereas the quality of the fourth dimension was formlessness & continuous radiatory movement, one single motion in all directions simultaneously, that of the fifth dimension is quite the opposite. It is poised, held, concreted, dense. It is the contrary movement to radiation, it is interpenetration, wherein worlds can dwell one within another, remaining quite separate & even unconscious of one another. We can postulate the fifth dimension as that state of manifestation wherein any number of bodies, entities or shapes can exist in the same spot. The fifth dimension contains the design, the pattern and plan of all which takes shape and place. This mysterious fifth dimension seems to belong to quite different laws and conditions. The designs are there, immutable, immovable, held there by the primal force of creation. Man is using the fifth dimension for every idea that he acquires. He can read and reproduce many of the symbols, patterns and shapes which have their origin in that stratum of the atmosphere which we have named the fifth dimension.

अस्तित्वाचे पाच स्तर

उपरोक्त ग्रंथातील विचारसरणीची नीट व स्पष्ट कल्पना यावी म्हणून काहीशा विस्ताराने त्यातील अनेक वचने उद्धृत केलेली आहेत. अस्तित्वाचे एकूण सात स्तर आहेत. त्यांपैकी वरील विवेचनात पाच स्तरांचे विवेचन आहे. पहिल्या स्तरावरचे जीवन एकेरी स्वरूपाचे आहे. तेथे फक्त सरळ रेषेवरचाच अनुभव आहे. या स्तरावर जगण्याची प्राथमिक इच्छा प्रकट होते. दुसऱ्या स्तरावर दोष रेषांचा संयोग होतो. तेथे परस्पराकर्षणशक्तीचा प्रादुर्भाव होतो. तिसऱ्या स्तरावर विविध आकार प्रकट होतात. प्रत्येक आकार आपल्याला स्वतंत्र मानतो. स्वार्थ हा त्याचा स्थायीभाव असतो. सगळे व्यवहार भेदभावाने ग्रासलेले असतात. चवथ्या स्तरावर भेदभाव मावळतात. सर्वत्र एकतेचा अनुभव येतो. पाचव्या स्तरावर निरनिराळे आकार असतात. दिव्य, आदर्श, कधीही न बदलणारे, अनंत, -पृथ्वीच्या पाठीवर ज्या असंख्य वस्तू दिसतात, त्यांपैकी प्रत्येकीचे मूळ आदर्श रूप या पाचव्या स्तरावर आढळते. पाचव्या स्तरावरील या अनंत आदर्श अलौकिक चिन्मय रूपांचे सॉक्रेटिसाला दर्शन झालेले आहे. सॉक्रेटिसाच्या या दर्शनाचाच प्लेटोने अनुवाद केलेला आहे. कदाचित सॉक्रेटिसाच्या अनुग्रहामुळे प्लेटोलाही पाचव्या स्तरावरील शुद्ध, शाश्वत रूपांचे दर्शन झालेले असण्याची शक्यता आहे.

पाचव्या स्तरांचे दर्शन प्लेटोला आहे, अरिस्टॉटलला नाही !

पाचव्या स्तरावरील रूपेच तेवढी खरी आहेत, शाश्वत आहेत, निर्दोष आहेत. पृथ्वीच्या पाठीवरील सर्व वस्तू, सर्व व्यक्ती, सर्व दृश्ये, सर्व कल्पना, सर्व विचार ही मळ रूपांची भ्रष्ट रूपे आहेत. प्लेटोचे लक्ष त्या मूळ दिव्य रूपांवर केंद्रित झालेले आहे. वर्णन करावयाचे असेल तर त्या आदर्श रूपांचे करा, काव्य रचावयाचे असेल तर त्यांच्यासंबंधी रचा, त्या स्तरावर राहणाऱ्या देवतांना आपल्या वाङमयीन कृतींचा विषय बनवा. असे करण्यातच मानवाच्या वाणीचे, त्याच्या लेखणीचे सार्थक आहे ! अशी ही प्लेटोची आदर्शवादी भूमिका आहे. अरिस्टॉटलची या भूमिकेवर श्रद्धा नाही. पारलौकिक जगातच शुद्ध आदर्श रूपे राहू शकतात अशी जी त्याने कबुली दिलेली आहे तिला दोन कारणे आहेत : एक प्लेटोच्या विचारांचा प्रभाव आणि दोन, इंद्रियातीत अनुभवांचे त्याचे अर्धवट ऐकीव ज्ञान, मनुष्याच्या इंद्रियांना, त्याच्या मनाला, त्याच्या बुद्धीला ज्या वस्तू, ज्या व्यक्ती दिसतात, जे विचार सुचतात, जे अनुभव येतात या सगळ्यांचे रूप भ्रष्ट असते. या भ्रष्ट रूपांवर कवी जेव्हा आपल्या काव्यरचनेचा पेपराव चढवितो तेव्हा ती रूपे अधिक भ्रष्ट होतात. काव्यसृष्टी मूळच्या सत्य

रूपांपासून दोन टप्पे दूर जाते. अरिस्टॉटल म्हणतो, मानवी जीवनातील अनुभव, रूपे, कल्पना, विचार हे भ्रष्ट असतील; पण कवी त्यांना जसे असावयास पाहिजे तसे म्हणजेच आदर्श रूपच देण्याचा प्रयत्न करतो! अरिस्टॉटलच्या आदर्शाची झेप फक्त लौकिकातील संभवनीयतेपुरतीच मर्यादित आहे. त्याला अलौकिकाचा, इंद्रियातीताचा, निखळ शाश्वत सत्याचा स्पर्शच झालेला नाही. प्रत्येक वस्तूचे अंतिम सत्य रूप एकच आहे आणि त्याचे दर्शन फक्त द्रष्टया तत्वज्ञाला, संतालाच, होत असते ! कवीच्या वस्तुदर्शनाला एकरूपत्वाची प्रतिष्ठा नसते; कारण प्रत्येक कविपरत्वे तिच्या विषयीच्या संभवनीय आदर्शाचे स्वरूप बदलत असते. आदर्श नागरिक तयार करणे हे प्लेटो आणि अरिस्टॉटल या दोघांच्याही विचारधारेचे लक्ष्य आहे. या ध्येयाच्या परिपूर्तीच्या दृष्टीने शुद्ध शाश्वत दिव्य सत्य रूपांची ओढ लावणारी प्लेटोची कलादृष्टी ही अरिस्टॉटलच्या व्यावहारिक, लौकिक पातळीवरील परमार्थदुष्ट कलादृष्टीपेक्षा निस्संशय श्रेयस्कर नाही काय? शाश्वत सत्याच्या मुक्कामापर्यंत निश्चयाने व आत्मविश्वासाने नेऊन पोहोचविणारा प्लेटो आपला खरा मित्र की ऐंद्रिय आणि अतीन्द्रिय यांच्या दरम्यान वाचकाला संभवनीयतेच्या मधल्या कोठल्यातरी मुक्कामावर सोडन देणारा अरिस्टॉटल हा आपला खरा मित्र ? प्लेटो सत्यसाक्षात्काराचा हमखास मार्ग दाखवितो, एवढेच नव्हे तर, मानवाच्या अधःपतनाला कारणीभूत होणाऱ्या विकारांपासून आपले संरक्षण कसे करावे हेही सांगतो. अरिस्टॉटल हा आपणास शाश्वत सत्याचे अमृतफळ तर देऊ शकतच नाही; कारण त्याने पुरस्कारिलेल्या लौकिक काव्यात ते सामर्थ्यच नाही; पण तो विकाराधीनतेपासून तरी आपणांस वाचवू शकतो काय? सत्यनिष्ठेशी सुसंगत अशी सद्वर्तनाची, सच्चारित्र्याची बीजे शोकान्तिकेसारख्या काव्यप्रकारांच्या साहाय्याने अरिस्टॉटल आपल्या जीवनप्रांगणात रोवू शकतो काय?



श्री. अ. का. प्रियोळकर

सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश

(अठराव्या शतकाच्या आरंभीं एका पोर्तुगीजानें लिहिलेला मराठी गद्य ग्रंथ)

[' सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश ' ह्या अठराव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या कालखंडातील मराठी गद्य ग्रंथाचा श्री. अ. का. प्रियोळकर ह्यांनी पुढील लेखात परिचय करून दिला आहे. श्री. प्रियोळकरांनी संशोधित आणि संपादित केलेल्या ह्या ग्रंथाचे मराठी भाषा आणि साहित्य ह्यांच्या इतिहासाच्या दृष्टीने महत्त्व आहेच. पण महाराष्ट्राच्या सामाजिक इतिहासाच्या दृष्टीनेही ह्या ग्रंथाचे असाधारण महत्त्व आहे. अठराव्या शतकाच्या प्रारंभीच्या काळात परकी ख्रिस्ती धर्मप्रचारकांना प्रत्यक्ष व्यवहारातील हिंदू धर्माचे स्वरूप कसे दिसत होते ? हिंदूंच्या धार्मिक श्रद्धा आणि समजुती, उपासना, सामाजिक संस्था ह्यांची चिकित्सा व मूल्यमापन तत्कालीन ख्रिस्ती कोणत्या प्रकारे करीत होते ? आणि त्यांच्या दृष्टीने ख्रिस्ती धर्माचा गाभा कोणत्या सिद्धांतात होता ? हिंदूंच्या धार्मिक श्रद्धेला आणि नैतिक वृत्तीला ह्या सिद्धांतांचे आकर्षण वाटावे ह्यासाठी त्यांची मांडणी कोणत्या स्वरूपात करण्यात येत असे ? ह्या आणि इतर प्रश्नांवर ह्या ग्रंथाच्या प्रकाशनाने उद्बोधक प्रकाश पडेल. भारतात नांदत असलेल्या प्रमुख धर्मांच्या परस्परसंबंधांच्या इतिहासाचे निर्मळ मनाने व चिकित्सक दृष्टीने समालोचन होणे अत्यावश्यक आहे. हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्याने अशा समालोचनाला चालना मिळेल आणि त्यासाठी आवश्यक असलेल्या साधनसामग्रीत मोलाची भर पडेल असा भरवसा वाटतो.

पुढील अंकापासून ' सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश ' नवभारतात क्रमशः मुद्रित होईल. — का. सं.]

प्रास्ताविक

' सुमारें वीस वर्षांपूर्वी, लंडन येथील स्कूल ऑफ ओरिएंटल स्टडीज या संस्थेच्या मार्स्डन संग्रहांतील कांहीं मराठी ग्रंथांच्या मायक्रोफिल्म करवून मीं





आणविल्या. त्यांमध्यें 'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' नांवाचा एक ग्रंथ होता. मीं हा साडेतीनशेंवर पृष्ठांचा ग्रंथ सबंध वाचून काढला. ग्रंथ रोमन कॅथलिक धर्माचा आहे; पण त्यावर लेखकाचें नांव, केव्हां लिहिला तो काळ किंवा कोठें लिहिला तें स्थळ यांचा निर्देश नाहीं.

हा ग्रंथ देवनागरी लिपींत आहे. त्यामुळें गोव्यांतील एकाद्या पोर्तुगीज मिशनऱ्यानें सतराव्या शतकांत तो लिहिला, असें म्हणतां येईना; कारण पोर्तुगीजांनीं मिशनऱ्यांनीं मराठी भाषेंत लिहिलेले छापील किंवा हस्तलिखित जे ग्रंथ उपलब्ध आहेत, ते सारे रोमन लिपींत सांपडतात. हा ग्रंथ वाचण्याची माझी दृष्टि धार्मिक नव्हती. या ग्रंथाची भाषा व कांहीं पौराणिक, ऐतिहासिक व सामाजिक निर्देश मला आकर्षक वाटले; पण त्याचा कर्ता, काल व स्थल न कळल्यामुळें मीं तो ग्रंथ बाजूला ठेवून दिला.

पुढें बऱ्याच वर्षांनीं प्रसिद्ध इतिहाससंशोधक, कै. पांडुरंग पिसुर्लेकर हे पोर्तुगालला जाऊन परत आल्यावर, त्यांच्या घरींच भेटले. बोलतां बोलतां ते मला सहज म्हणाले, "सिमांव गॉमिश् नांवाच्या एका पोर्तुगीज पाद्रीनें मराठी भाषेंत व देशी लिपींत लिहिलेला क्रिस्ती धर्मावरील हस्तलिखित ग्रंथ असल्याचा निर्देश मीं वाचला. तुम्हांला असा ग्रंथ सांपडला आहे काय ?"

त्यांचे शब्द ऐकिल्याबरोबर मी मायक्रोफिल्म करवून आणविलेल्या, उपरिनिर्दिष्ट 'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' या ग्रंथाची मला आठवण झाली. तसाच उठून मी पणजीच्या सरकारी ग्रंथालयांत गेलों आणि तेथें असलेला 'बिब्लिओतेक लुझितान' नांवाच्या पोर्तुगीज भाषेंतील चरित्रकोशांत सिमांव गॉमिश याची माहिती मिळते कीं काय हें पाहिलें; पण त्यांत ती मला सांपडली नाहीं. मुंबईला परत आल्यावर झेवियर कॉलेजांतील जेजुईट लोकांच्या चरित्रकोशांत हें नांव मिळतें कीं काय हें मीं पाहिलें. पण येथेंही सांपडलें नाहीं. शेवटीं रोम येथील प्रसिद्ध जेजुईट संशोधक फादर जोजेफ विकी यांच्याजवळ, तिकडील जेजुईट सोसायटीच्या दप्तरांत या पाद्रीची माहिती सांपडते कीं काय, अशी विचारणा केली. कांहीं दिवसांनी त्यांच्याकडून पत्रद्वारें माहिती आली ती अशी–

सिमांव गॉमिश याचा जन्म व्हेर्मेल्य (पोर्तुगाल) येथें १६४७ सालीं झाला. गोव्याच्या जेजुईट सोसायटींत त्यानें १६६१ सालीं प्रवेश केला. पुष्कळ वर्षे गांवचा मुख्य धर्मोपदेशक म्हणून त्यानें सासष्टी (गोवें) येथें काम केलें आणि तेथील स्थानिक भाषेंत प्राविण्य मिळविलें, १७०९ सालीं "देशु" येथें त्यानें क्रिस्ती मिशनची स्थापना केली. तो रायतूर (गोवें) येथें १७२२ सालीं वारला.

"देशु" म्हणजे देश. घांटमाथा. (पुंलिंगी शब्द उकारान्त योजण्याची जुन्या मराठींतील पद्धति गोमंतकांत अद्याप प्रचलित आहे). हा देश म्हणजे घांटावरचा नेमका कोणता भाग हें कळण्यास मार्ग नाहीं. बहुतेक बेळगांव धारवाडकडचा लिंगायतांची आसपास वसती असलेला एकादा गांव असावा. 'क्रिस्ती' म्हणजे कोण हें सांगतांना फादर सिमांव गॉमिश यानें लिंगायतांचा पुढील प्रमाणें नामनिर्देश केला आहे :—

"ह्यांस नीज नांव क्रीस्तभक्त" म्हणजे जैसे लींग बांदित्यात ते कोण जातीचे माणूस तर ।। लिंग बांदिल्याबद्दल लिंगवंत म्हणत्यात ।। तैसेच सर्वेश्वराचे भक्त ।। सर्वेश्वर माणूस अवतार करून जेजु क्रीस्तु नांव घेऊन माणुसाच्या बरव्याकुर्ती (करितां) शीलुव्यावर (क्रुसावर) प्राण दिला ।। जे कोण क्रीस्त तारकाचे सत्यं कृपावेद भक्तीने विश्वासाने घेत्यात हे भक्त क्रीस्त नांव घेत्यात."

कुणबी किंवा मराठी लोकांमध्यें तो आपलें धर्मप्रचार कार्य करीत असावा, हें त्याच्या भाषेवरून कळून येतें. वरील उताऱ्यांत 'म्हणत्यात', 'घेत्यात्' अशीं रूपें आलीं आहेत. ह्या खेरीज 'त्यो' (तो), 'ह्यो' (हा), 'लै' (पुष्कळ), 'म्होरे' (पुढें) अशा प्रकारचीं ब्राह्मणेतरांच्या बोलींत येणारीं रूपें त्याच्या भाषेंत आढळतात. मराठ्यांच्या शंभर कुळींचा निर्देश त्यानें केला आहे :—

"आदीं पुरुषाला कितुके पुत्र होते ।। अवघे ते येक पीडीचे ।। त्या पुत्रांस अणीक पुत्र होते ते अवघे दुसऱ्या पीडीचे ।। तसेंच भूलोक सरेपरियंत्र (पर्यंत) गोत्र अणीक कुळ चिंतावें ।। येक मरहाटा शंभर कुळ म्हणतात ।। तैसेंच ।।" 'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' या मराठी ग्रंथाचा लेखक कोण होता व त्यानें हा ग्रंथ कोठें लिहिला, हें येथवर केलेल्या विवेचनावरून कळून येईल.

फादर विकी यानें आपल्या उपरिनिर्दिष्ट पत्रांत १७०९ सालीं फादर सिमांव गॉमिश यानें देशावर मिशन स्थापन केलें, असें म्हटलें आहे. यानंतर दोनचार वर्षांतच स्थानिक लोकांच्या उपयोगाकरिता त्यानें हा ग्रंथ लिहिलेला दिसतो. गोव्यांत आधींच बाटवून क्रिस्ती झालेल्या व रोमन लिपि ठाऊक असलेल्या लोकांकरितां मिशनऱ्यांनीं जे ग्रंथ लिहिले ते सगळे रोमन लिपींत आहेत. 'सर्वेश्वराचा ज्ञानोपदेश' हा प्रस्तुत ग्रंथ पोर्तुगीज सत्तेबाहेरील मराठी लोकांकरितां असल्यामुळें तो देवनागरी लिपीमध्यें लिहावा लागला, हें उघड आहे.

या ग्रंथांचा फलितार्थ सांगतांना त्याच्यामध्यें काय मजकूर आहे, हें लेखकानें थोडक्यांत स्वतःच नमूद केलें आहे :

"ग्नान उपदेश अग्नान टाकून मोक्षास वाट दाखवील ॥ अवघा उपदेश साहा भागांमधें संपादीन ॥ छ ॥ १ पहीला भाग सत्यवंत देव आहे कीं नाही म्हणून त्यो कोण वस्त म्हणून दाखवील ॥ छ ॥ २ दुसरा भाग सत्यवंत देवाचीया करणीया शीकवील ॥ छ ॥ ३ तीसरा भाग सत्यवंत देवाच्या माणुस अवताराचें उत्म (उत्तम) वर्तमान खरें करील ॥ ४ चौता भाग स्वामी माणूस अवतार करून माणुसपणीं कष्टवल्या अपदा कष्ट अणीक मरण सांगल ॥ छ ॥ ५ पांचवा भाग स्वामी मेल्या उपर तीसऱ्या दिवशीं दुसऱ्यान जीवंत झाले म्हणुन संतोष वर्तमान सांगून त्यांत पापनीवारण शीकवील ॥ छ ॥ ६ सहावा भाग मण-सुभी (शेवटचा निवाडा) काळ संउसार सरे परियंत्र (पर्यंत) वर्तमान सांगून दाखवील ॥"

"सर्वेस्वराचा ग्नानोपदेश" या ग्रंथाखेरीज या हस्तलिखितांत क्रिस्ती प्रश्नोत्तरी (Catechism), धर्मविधीचे मंत्र व कांहीं स्तोत्रेंही आहेत. एकंदर ग्रंथाचीं पृष्ठें ३५२ असून त्यांत 'ग्नानोपदेशा' चीं २८३ आहेत. अलीकडे रोम येथील संशोधक, फादर जोसेफ विकी यांनीं Der Bericht des Jesuiten-provinzial von Goa, 1724 नांवाचें एक पुस्तक प्रसिद्ध केलें त्याची एक प्रत त्यांनीं मजकडे भेटीदाखल पाठविली. त्यांत पोर्तुगालची इतिहासाची रॉयल ॲकडमी (स्थापना १७२०) हिनें मागविल्याप्रमाणे गोव्याच्या जेजुईटांनीं आपल्या वाङमयाच्या कार्याची माहिती (Noticias) ॲकडेमीकडे पाठविली त्या १७२४ सालच्या निवेदनांत प्रस्तुत ग्रंथाचा निर्देश पुढीलप्रमाणे आहे –

"Cathecismo Marastta, composto pello Pe. Simao Gomes da Companhia de Jesu em caracteres Gentilicos. Manuscripto." (मराठी प्रश्नोत्तरी, जेजुइट सोसायटीच्या पाद्री सिमांव गॉमिश यांनें लिहिलेली, हिंदूंच्या लिपींत.– हस्तलिखित).

प्रो. पिसुर्लेकर यांना जी माहिती मिळाली होती तीच याच निवेदनावरून होय.

या ग्रंथांत अनेक मौजेचे निर्देश आढळतील :

हिंदु देवदेवतांचें खंडन

हिंदूंच्या देवांच्या अनेकत्वासंबंधीं तो लिहितो, "ह्या मुलकांत माणुसांनीं अपल्या अग्नानान भुताच्या (सैतानाच्या) बुधीन सत्यवंत देव कोण म्हणुन वळखनास्तां (न ओळखतां) अगणीत वस्तांला देवाचें नांव ठेवीलें ॥ एक धोंडा घेऊन, नमस्कार करून, देव म्हणून सांगुन, तो धोंडा त्या माणसाला देव झाला ॥ छ ॥ ऐसें करून घरोघरीं वेवेगळीं देवतें झालीं ॥ ह्यावर पांच भूतें,

सूर्य, चंद्र, नक्षत्रें मुर्खें (जनावरें), विरुक्षें (झाडें), अणीक डोळ्यांनीं जीया वस्ता बगतों, [त्या] माणुसांनीं देव केले ॥ देव समस्ताहुन थोर ॥ माणुसाला येक पिसु करायला शक्ति नाहीं ॥ समस्ताहुन थोर आहे ती वस्तु, म्हणजे देव, करीतो कैसें ॥ खरा देव केला नाहीं ॥ करवत नाहीं म्हणुन ॥ तोंडांनी लटिक देव केला ॥ छ ॥ जैसें माणुसामधें येकाला माणिकोजी, येकाला रायाजी नांव ठवीत्यात || त्यो माणुस माणिक न्हवे || माणिकाचें मोल, स्वभावलक्षणा नाहीं म्हणून || राया न्हवे त्याला रायाचें हुकुम (अधिकार), परजा (प्रजा) नाहीं म्हणून || पण माणीकाचें, रायाचें नांव मात्र आहे || छ || तैसेंच असल्या वस्तांस देवाचें नांव मात्र आहे || सत्यवंत देवाचीं स्वभावलक्षणें नाहींत || म्हणून सत्यवंत देव न्हवेत || लटीक देव खरें || छ || "

खऱ्या देवाचीं त्यांनें सहा लक्षणें सांगितलीं आहेत. त्या लक्षणांप्रमाणें ब्रह्मा, विष्णु व ईश्वर (शंकर) हे हिंदूंचें देव नाहींत हें दाखवितांना हा पाद्री म्हणतो, "जैसें सराफाला कसास लावायाचा धोंडा आहे ॥ त्यावरी सोनें कसनी लाऊन खरें कीं लटीक सोनें बगतो || तैसेंच सत्यवंत देवाचीं साहा लक्षणाप्रमाणीं देवाचीं कार्यें अवघीं बघावीं ॥ छ ॥ कोणत्या वस्तुला हीं साहा लक्षणें आहेत. तसली वस्त सत्यवंत देव म्हणुन सांगावें ॥ हीं साहा लक्षणें नाहींत तर लटीक देव म्हणून टाकावे ॥ छ ॥ अदीं एक समजावें ॥ ब्रह्मा विस्णु, ईश्वर म्हणायाच्या नांवाचे अर्थ बरे ॥ असले अर्थ सत्यवंत देवाला फावे ॥ तर त्यांचें चरीत्र पुराणांत लिहिल्याप्रमाणी सत्यवंत देवाला कामास न ये ॥ लटीक देवाचें काम म्हणुन सांगावें ॥ छ ॥ ह्या तीगां जणां देवाचें नांव काशी रामेश्वर परियंत्र (पर्यंत) चालतें ॥ छ ॥ पुराणांत त्यांचें चरीत्र लीहीलें ॥ तेंच चरित्र साहा लक्षणाप्रमाणी आहे तरी सत्यवंत देव म्हणून सांगून ठेवावे ॥ साहा लक्षणाप्रमाणी नाही तर ब्रह्मा, विस्णु, ईश्वर लटीक देव म्हणून टाकावे ॥ छ ॥ पैलें लक्षण ॥ सत्यवंत देव अपण होउनी आहे ॥ ह्या तीग जणाला निपज आहे ॥ ब्रह्मा, विस्णु, ईश्वर शक्तीचे गर्भी जन्मले म्हणे ॥ तर ते अपण होउन न्हवेत ॥ सत्यवंत देव न्हवेत ॥छ|| दुसरें लक्षण ॥ सत्यवंत देव अनादि होउनी आहे ॥ त्या तीग जणांला नीपज होतें ॥ त्यांस मरण आलें ॥ निपज मरण आहे [अशा] वस्ता अनादि न्हवेत ||छ॥ तीसरें लक्षण सत्यवंत देव नीराकार होउनी आहे ॥ ह्या तीग जणांला हात, पाये, शीर अणीक शरीराचीं अवयव होतीं ॥ त्या पुराणांत त्यांचे चरीत्र लिहिल्याप्रमाणीं तर नीराकार न्हवेत ॥ छ ॥ चौतें लक्षण ॥ सत्यवंत देव अपरांपर सर्व बरवें होउनी आहे ॥ ब्रह्मा, विस्णु, ईश्वर [या] तीग जणांला अपरांपर सर्व बरवें नाहीं. ॥ बरव्यामधें बुधीचें ग्यान येक ॥ ह्यांस हें बरवें न्होतें ॥ अग्यान होतें ॥ हे तीग

जण सुर्य उदय होयाला उपाय नेणते होऊन अनुसोगेयेस (अनसूयेस) पुसायास गेले ।। छ ।। ह्या तीग जणांला अपरांपर शक्ति न्होती ।। ब्रम्हा श्रीष्टी करीतो म्हणे ।। स्थीती, संव्हार करायाला शक्ती नाहीं ।। विस्णू स्थीती करीतो म्हणे ।। श्रीष्टी संव्हार करवत नाही ।। ईश्वर संव्हार करीतो म्हणे ।। श्रीष्टी स्थीती करवत नाही तर त्यांस अपरंपार शक्ती नाहीं ।। छ ।। ..... ह्यावर ह्यांस वेगळीया आस्त्रीया होतीया ।। कृष्टणाला रुक्मीणी होती अणीक सत्यभामी ।। विष्टणुला लक्षुमी अणीक तुळशी ।। ईश्वराला पार्वती, गंगा अणिक गौरी ।। रामाला शीता ।। ब्रम्ह्याला अपुली लेकी सरस्वती ।। इतुकीया आस्त्रीया नापुरे होउन कृष्टणाला सोळा हजार १६००० आस्त्रीया अवनीतीन अपल्या जवळ ठेउन समस्तांजवळ आंगभोग दिले ।। ..... असल्या कथांला गणता नाहीं ।। छ ।। ..... पांचवें लक्षण सत्यवंत देव सर्व ठाईं व्यापिला आहे ।। हे तीग जण सर्व ठाईं न्होते ।। त्यांला शरीर होतें ।। शरीर सर्व ठाईं राहवत नाहीं ।। एक जाग्यावर राहील ।। छ ।। ब्रम्ह्याला सत्य लोक, विष्टणुला वैकुंठ, शीवाला कैलास पर्वत नेमीत्यात ।। तेथें अपल्या भक्तांला द्रिष्टी पडून सुख देयाला ।। तर हे तीग जण सर्व ठाईं व्यापीले नाहींत म्हणुन सत्यवंत देव न्हवेत ।। छ ।। साहावें लक्षण सत्यवंत देव सकळांस आदिकारण होउनी आहे ।। हे तीगजण सकळांस आदि कारण न्हवेत ।। त्यांला पिता माये होते ।। धरणीचा आधार त्यांच्या अदीं होता ।। पाणी, विस्तो, आकाश, परलोक, भुलोक होते ।। म्हणुन सकळांस आदीकारण न्हवेत ।। तर सत्यवंत देव न्हवेत ।। पण लटीक देव म्हणुन खरें केलें ।। छ ।।"

सुमारें अडीचशें वर्षांमागचा हा परदेशी मिशनऱ्यांचा हिंदु देवदेवतांच्या खंडणाचा मासला आहे.

जाती कशा झाल्या ?

हिंदु समाजामध्यें जाती कशा अस्तित्वांत आल्या हें सांगतांना कुळवाडी, धनगर, वाजंत्री, लोहार, सोनार, सुतार या उदिमाप्रमाणें जाती झाल्या, असें सांगून ब्राह्मण (शास्त्री) व वैश्य (वाणी) कसे उत्पन्न झाले हें तो सांगतो,

"इतुक्या उदीमाप्रमाणी जाती वेवेगळीया करून, ... अणीक दोन जीनसांची जाती झाली ।। म्हणजे बुधीवंत शास्त्री ।। ह्या मुलकांत काशी धर्ने (धरून) रामेश्वरपरियंत्र ब्राम्हण म्हणत्यात ।। म्हणजे जाणते ।। त्या त्या बोली मुलकासारीखे पंत ब्राम्हण म्हणत्यात ।। कानडा ब्राम्हण ।। भारवी ब्राम्हण ।। तेलंग ब्राम्हण ।। मल्याळ ब्राम्हण ।। कोंकण ब्राम्हण ।। आणी राज्य मुलकांत त्या त्या बोली सारीखें शास्त्री म्हणुन नावाडित्यात (नांव देतात) ।। छ ।।

दुसरी जाती वाणीयाची ॥ हीया दोन जाती अदीं भुलोकाच्या आरंभीं ना पाहीजे होतीया ॥ अदीं पुरुशाला भुलोकाचें कमावीश (कारभार) करावयाला सर्वेश्वरानें राजपट देखील (सह) जाणवाई (बुद्धि) दिली ॥ अपुल्या पुत्रांस, नातुवास, पणतुडांस अपुल्या उदीमा सारीखें सामर्थ्ये दिलें ॥ अणीक माणुस न्होते ॥ अक्षर न्होतें ॥ बुधीवंत शास्त्री यांची गर्ज न्होती ॥ तैसेंच व्यापार करायाला वीकत घेयाला माणूस न्होतें ॥ इतुकीया वस्तांची गर्ज न्होती ॥ वाणीयांची गर्ज न्होती ॥ भूलोकामधें माणुसें भरल्या उपर येकयेक माणुसाला कांहीं लीहुन धाडायास, कांहीं लिहुन आठव करायाला सर्वेश्वरान आक्षर लीहायास माणुसांस बुधी दीली ॥ तैसेंच शास्त्र चींतून समजायास अणीकांस बुधी सांगायास शास्त्री पाहीजे होते ॥ छ ॥ येका मुलकांतून अणीका मुलकास, शयारास, गांवास होवें तें आणून वीकायास, विकून बाजार बांधायास पाहिजे झालें ॥ अदीं माणुसास खायास दाणे ॥ कोरड्यास (तोंडीं लावण्यास) पाहिजे तें अवघें होतें ॥ अदीं इतुकें रुच चितीत ना होते ॥ सोनें रूपें तदवां अपरूप ॥ तें मग नंतर भुमी खाणून मेळलें ॥ म्हणुन अदीं वाणी न्होते ॥ छ ॥ ह्या प्रकारीं भुलोकांच्या मुळारंभा धरने (पासून) जाति उदिमा प्रमाणी लौकीक आचारासारीखें वेगळीया जाती झालीया ॥ छ ॥ ”

शरीराचे अवयव वरखालीं असले तरी ते समान, त्या प्रमाणें समाजांतील निरनिराळचा जाती समान आहेत, असें प्रतिपादन करतांना हा लेखक लिहितो,

“ ॥ त्या त्या उदिमासारखें माणुस लोकाचाराप्रमाणी अपुले उदिम करून अवघ्या राज्यांत साऱ्या मुलुकामधें दिवस काढून येत्यात ॥ शरीराचे आवयेव येकयेकांस मदती होऊन अवघे शरीर वांचायाला अपअपुलें काम करित्यात तैसें ॥ छ ॥ अणीक कैसें शरीराचें शीर, डोळे, कान, नाक, तोंड, हात, खाली आहेत (असलेल्या) आवयवांला, म्हणजे पाये आणीक वर्कड, खालीं आहेत अवयेवांस हीण अवयव म्हणुन सांगवत नाहीं ॥ शरीर वांचायाला अवघे पाहीजे म्हणुन ॥ तैसेंच राज्यांत मुलकामध्ये थोर जातीचा माणसानें लहान जातीच्या माणुसास बेपरवा करूं नये ॥ छ ॥ येकमेकाला मदती करावी ॥ जैसें शरीरामधें अवघे आवयेव येकाकाशीं मदती करीत्यात ॥ पायास दुखणे आलेंतर डोळे दुखणें बगत्यात ॥ तोंड दुखणें सांगतें वोखद देयाला ॥ हात वोखद लावीतो ॥ पथ्य करायाला जैसें वैद्य सांगतो तें कान ऐकत्यात ॥ छ ॥ ”

अवयव भिन्न असले तरी “स्वभावीं अवघे शरीरासारखे येकाच रक्ताचे” म्हणुन निरनिराळचा जातींनीं आपण समाजाचे अवयव आहोत हे लक्षांत आणून “येकमेकास बरवें बगून मदती करावी,” असें या लेखकाचें सांगणें आहे.

अनुक्रमणिका

पुनर्जन्म खोटा आहे

पुनर्जन्म या हिंदूंच्या कल्पनेचें खंडन त्यानें विस्तारानें केलें आहे. वानगी-दाखल पहा,

"येजु स्वामीयाच्या वचनासारीखें तुला येक बुधी समजावी ॥ छ ॥ जो माणुस आंदळा जन्मायाला त्याने तर, मायेबापाने तर ['तर–तर' 'किंवा' या अर्थानें तो वापरतो] पाप केलें नाही म्हणुन स्वामीनें (येशूनें) सांगीतलें कीं ॥ म्हणजे माणुसें वाईट बरें जन्मायास जन्माच्या अदीं पापपुंन्ये त्याला नाहीं ॥ पण ह्या मुलकांत [हें मत] थोर भग्यान चालतें ॥ छ ॥ म्हणजे कोणास येक बरवें, येक वाईट झालें तर तें पूर्वजन्माच्या पुंन्यापापाचें फळ म्हणत्यात ॥ ह्याबद्दल समजावें ॥ पैलें, माणूस जन्मतांना त्याला आदीपुरुषाच्या जन्मपापाच्या खत्या (डागा) बगर (शिवाय) अणीक पाप नाहीं ॥ छ ॥ माणुसाला जन्मतांना कोण वाईट डोळे हात पाय झाले तर तर तें [पूर्वजन्मींच्या] पापाबद्दल आलें नाही ॥ छ ॥"

असें म्हणून शेवटीं तो लिहितो,

"पूर्वजन्माची गोष्टी लटीक ॥ माणुसास ह्या भुलोकांत बरवें अवघें सत्यवंत देव देतो ॥ अपल्या मनासारीखें ॥ येकाला अदीक ॥ येकाला उणें ॥ छ ॥ माणुसाच्या सामर्थ्यासारीखें बहुधा बरवें येतें ॥ छ ॥ कुळवाडी अवघे पेरीत्यात ॥ दोगां जणांस सारखी भोई होती ॥ सारीखा पाऊस पडला ॥ येकाला पीक अदीक झालें ॥ बरें करुन भोई कसलें ॥ खत घातलें ॥ अणीक कुळवाड्याच्या सामर्थ्यानि काम केलें म्हणुन ॥ दुसऱ्या कुळवाड्याला ईतुकें पीक आलें नाहीं ॥ बऱ्या सामर्थ्यानें कुळवाड्याचें काम केलें नाहीं म्हणून ॥ छ ॥"

भारताभिमानी अशा एका देशी पाद्रीबरोबर हा ग्रंथ मीं वाचला. क्रिस्ती धर्मशास्त्राच्या दृष्टीनें हा ग्रंथ महत्त्वाचा असून तो छापून अवश्य प्रसिद्ध करण्यासारखा आहे, असें त्याचें म्हणणें पडलें.

आतां भाषेच्या दृष्टीनें या ग्रंथाचा विचार करूं. दक्षिणेकडील सासष्टी (गोवा) येथें पुष्कळ वर्षे हा ग्रंथकार गांवचा धर्मोपदेशक होता. व तेथें त्यानें स्थानिक भाषेचा अभ्यास केला, असा निर्देश वर आलाच आहे. स्थानिक भाषा म्हणजे गोमंतकी बोली व ग्रांथिक मराठी. ग्रांथिक मराठीचा अभ्यास या पाद्रीना जुन्या मराठी ग्रंथांवरून करावा लागे. १७०८ मध्यें त्यानें देशावर जाऊन तेथें क्रिस्ती मिशनची स्थापना केली. त्यांच्या भाषेवर देशावरील मराठ्यांच्या भाषेचा परिणाम कसा झाला आहे, हें वर दाखवितेंच आहे. १७७८ मध्यें

रोममध्यें जी 'ग्रामाटिक मारास्ट' (मराठी व्याकरण) व क्रिस्ती प्रश्नोत्तरी मुद्रित झाली त्यांची मराठी म्हणजे उत्तरकोकणांतील पाठारे प्रभु किंवा कोळी यांची बोली आहे. श्रीरामपूर येथें डॉ. विल्यम कॅरे याचे मराठी व्याकरण वगैरे ग्रंथ नागपुरी बोलीत आहेत. कारण, डॉ. कॅरेला शिकविणारा पंडित वैजनाथ हा मूळ नागपूरचा होता.

या पाद्रीनें आपल्या ग्रंथांत ख्रिस्ती धर्माची परिभाषा भारतीय वापरली आहे. 'बायबलांत' म्हणावयाचें झाल्यास तो "आपल्या वेदांत" अशी भाषा योजतो. बायबलचा 'सत्य कृपावेद' असाही निर्देश त्यानें केला आहे. 'बॅप्टिझम' याबद्दल 'ग्यानस्नान' असा शब्द तो योजतो. 'क्रूसावर' याबद्दल "शिलु-व्यावरी" असें तो म्हणतो. तामीलमध्यें क्रुसाबद्दल 'शिलुवा' (मूळ ?) हाच शब्द वापरतात असें कळतें. तो मूळ तामील शब्द असावा. 'कन्फेशन' या इंग्रजी शब्दाबद्दल त्यानें 'पापसंकीर्तन' असा शब्द योजिला आहे. बायबलांतील व्यक्ति-नामाचें देखील त्यांच्या अर्थाप्रमाणें तो हिंदीकरण करतो :

'जोआकिम्' बद्दल 'दयाळजी,' 'जॉन' बद्दल 'कृपाजी' 'जोजेफ' बद्दल 'आदिकोजी' किंवा 'आदिकनाथ' 'पीटर' बद्दल 'रायाजी' किंवा 'रायनाथ' 'पॉल'बद्दल पाउलनाथ' 'जॉन धि बाप्टिष्ट' बद्दल 'स्णाबग कृपाजी', इतकेंच नव्हे तर स्वतः येशू क्रिस्ताबद्दल 'येजुनाथ स्वामी' असें नांव या पाद्रीनें योजिलें आहे.

पीटर याचा मूळ अर्थ धोंडा किंवा शिला. अलाहाबादच्या कॅथलीक मिशनऱ्यांनीं अशा क्रिस्ती नांवाच्या भारतीकरणाची एक यादी प्रसिद्ध केली आहे. तींत पीटर याबद्दल "पेत्रुस, शिलाचंद्र, शिलानंद" अशीं नांवें दिलीं आहेत. या ग्रंथांत त्याला "भक्त रायनाथ" किंवा "रायाजी" असें नांव, 'प्रिन्स ऑफ आपोसल्स' या अर्थानें दिलें असावें.

या ग्रंथाची मायक्रोफिल्म माझ्या विनंतीवरून मुंबई विद्यापीठानें कृपया करवून आणविली. या खेरीज फादर स्टिफन्सच्या रोमन लिपींतील पुराणाचें देवनागरी लिप्यंतरही याच पाद्रीनें केलेलें दिसतें. त्याचीही मायक्रोफिल्म या ग्रंथाबरोबर मुंबई विद्यापीठाच्या संग्रहीं सांपडेल. या ग्रंथाची मूळ मायक्रोफिल्म-वरून नक्कल मीं केली आणि ती माझे एक विद्यार्थीमित्र डॉ. पिंगे यांनीं मूळाशीं ताडून पाहिली. कांहीं शब्द लागले नाहींत, ते जसे मूळांत वाटले तसे दिले आहेत. हा ग्रंथ सटीप देण्याची इच्छा होती. पण माझ्या प्रकृतीच्या परिस्थितींत तसें करणे शक्य झालें नाहीं. आहे त्या स्थितींत अभ्यासकांनीं हा ग्रंथ काळजी-

पूर्वक वाचावा. ज्यांना शक्य असेल त्यांनीं मूळ मायक्रोफिल्म पाहावी. क्रिस्ती धर्मप्रचाराचा एक जुना मासला या दृष्टीनें या ग्रंथाला विशेष महत्त्व आहे, हें निराळें सांगण्याचें कारण नाहीं.

फादर दियोगु गॉमिश यांच्यासंबंधी कांहीं पत्रव्यवहार पुढे देण्यात येत आहे त्यांत त्याचीं स्वतःचीं दोन पत्रें आहेत. तीं लॅटिन भाषेंत असल्यामुळें त्याचें इंग्रजी भाषांतर दिलें आहे :—

Rome, September 29, 1964.

Dear Professor Priolkar :

Many thanks for the two volumes of the *Life of St. Anthony*, edited by you; they will be reviewed in our Review. I am happy to see that you are so intensely interested in the literature of the period.

Fr. Simao Gomes is not mentioned by either Sommervogel or Streit, the two best reference works in the field. From the catalogs of our Archives (*Goa* 25 and *Goa 26* of ARSJ) I was able to secure the key biographical data. He was born in Vermelha (District of Cadaval, Portugal) about 1647. He joined the Jesuit Order in Goa on June 9, 1661; he made the usual philosophical and theological studies. In 1680 he made his solemn religious profession. He taught Latin Grammar for two years; twice he was busy as a missionary in Maisur and once he was Vicerector in Diu. He was the Parish priest for considerable time in Salsette near Goa. In 1709 he founded a new mission in Deccan. He mastered the language of Salsette, in which he also made a successful examination. He was a tall man. He died in Rachol on August 26, 1722 (*Hist. Soc. 51*, f. 322). That is the data I could find on Fr. Gomes. Extant are two short letters of his of the year 1708, which show the

status of the mission of Dessu. Should you be able to furnish me with more detailed references to the whereabouts of Gomes catechism in Rome, I would be able to inquire about it.

With pleasant memories of your visit in Bombay,

I remain,

Sincerely yours,

Sd/-

(J. Wicki)

P. S.: I sent you also a copy of *Documenta Indica* Vol. VIII (AS -).

INSTITUTO STORICO
DELLA COMPAGNIA DI GESO
Via dei Penitenzieri 20 - ROME (6)
Dear Prof. Priolkar

Enclosed I send you the transcription of the two short letters of Fr. Simon Gomes. The Latin is simple and easy to understand.

Nor Fr. Schurhammer nor I know where Dessu was; the word is very clearly written.

Fr. Schurhammer wrote the bookreview of Saldanla's work.

With best wishes

Yours sincerely

Sd/- J. Wicki

To the Very Reverend Father in Christ - Peace in Christ.

Last year I acquainted Your Paternity that Father Provincial Emmanuel Carvalho had already left the newly started Mission of Dessu. Now I thank Your

Paternity for the election as Provincial of Father Emmanuel Sarayva, who, being imbued with a wonderful zeal for the salvation of souls, has already given much thought to the Mission and takes interest in the same. As the Father Visitator who was proceeding to the College Anquilonaria could not find time to visit the Mission of Dessu, I requested him that this work be entrusted to the future Provincial (for I know that he was going to be Father Emmanuel Sarayva), and the Father Visitator was pleased to commend the work to the future Provincial. As soon as he started to govern this Mission, I presented to him my ideas in writing, and he realised that they would help the future of the Mission and lead to great achievement in the Province. As I had expected, the Father Provincial carried out this work for the good of Souls and the glory of God. Now I ask from Your Paternity abundant blessings that this field of God may perpetually be abounding in flowers as well as fruit. I commend myself earnestly to the blessings of Your Paternity. Goa, 15th January, 1708.

Your Paternity's unworthy son,

(In his own hand) Simao Gomes.

To our Very Reverend Father in Christ, Father Michael Angelo Tambavino, General of the Society of Jesus, Rome. From Goan Province.

To the Very Reverend Father in Christ- Peace in Christ.

Last year, I wrote to Your Paternity about the decision of the Father Provincial regarding my departure to the new Mission of Dessu, which I had for a long time hoped for with all my heart and finally

secured. I left Goa in the month of March and entered this Province of Dessu under happy auspices and I am living therein full of happiness and joy. Presently a few unbelievers have already embraced the Catholic faith through baptism. I, therefore, hope that, in course of time, if there are more workers, we shall be able to spread the Christian faith widely. I hope the same Lord who has inspired you with compassion will also inspire the minds of other members of the Society. Amen.

I commend myself to the Holy prayers of Your Paternity, etc.

Dessu, 18th December, 1708

(In his own hand) Your Paternity's unworthy son,

Simao Gomes.

To Our Very Reverend Father in Christ, Father Michael Angelo Tamburino, General of the Society of Jesus, etc. Rome. From Dessu. Only Way.

◆ ◆ ◆

प्रा. भास्कर व्यं. गिरधारी

" ऐशा 'लक्ष्मण रामचंद्र' कविची केंव्हा न हो विस्मृती ॥ "

[कै. ह. भ. प. ल. रा. पांगारकरांच्या दि. ३१ जुलै, १९७२ पासून सुरू होणाऱ्या जन्मशताब्दी वर्षानिमित्त खास लेख. पांगारकरांचे एक स्नेही व भक्त श्री. वि. व्यं कचोळे (विंचूर) यांनी मुमुक्षूचे अंक, काही दुर्मिळ ग्रंथ इ. संदर्भसाहाय्य दिल्याबद्दल आभारी आहे– लेखक.]

पांगारकरांचे जीवन

कै. ह. भ. प. पांगारकरांचा जन्म आषाढ वद्य ११ शके, १७९४ (दि. ३१ जुलै, १८७२) मध्ये पांगरी[1] या गावी झाला. त्यांच्या वडिलांचे नाव कृष्णाजीपंत व आईचे नाव राधाबाई होते. कृष्णाजीपंत चिपळूणला मोजणीदार होते. त्यांचे बंधू श्री. रामचंद्रराव हे निपुत्रिक असल्याने त्यांनी ल. रा. पांगारकरांना दत्तक घेतले. येथून पुढे ते लक्ष्मण कृष्णाजी ऐवजी लक्ष्मण 'रामचंद्र' झाले. रामभाऊ अत्यंत धार्मिक, ईश्वरभक्त व सश्रद्ध होते. वयाच्या १४ व्या वर्षी आपले सातवीपर्यंतचे शिक्षण पूर्ण करून ल. रा. पांगारकर टिळक–आगरकर–चिपळुणकरांच्या 'न्यू इंग्लिश स्कूल' मध्ये (जून १८८६ मध्ये) पुण्यात दाखल झाले. याठिकाणी त्यांना नामदार गोखले, लोकमान्य टिळक, वामनराव आपटे इत्यादी नामवंत आणि निष्ठावंतांचे सन्मार्गदर्शन लाभले. आपले मॅट्रिकपर्यंतचे शिक्षण अत्यंत कष्टात आणि प्रतिकूल परिस्थितीत इ. स. १८९१ मध्ये पूर्ण करून तेवढ्यावरच समाधान न पावता आपल्या बोटातील तीन माशांची आंगठी व कानातली भिकबाळी गहाण ठेवून फक्त पंधरा रुपयाच्या भांडवलावर त्यांनी महाविद्यालयीन शिक्षणास पुण्यासारख्या ठिकाणी प्रारंभ केला.

---

१. सोलापूर जिल्ह्यातील बार्शी तालुक्यातील पांगरी हे गाव आहे.

अनुक्रमणिका

आज सर्वप्रकारे काल अनुकूल व सर्वत्र शिक्षणाची सोय उपलब्ध असूनही शिक्षणाबद्दल मात्र कमालीचे औदासिन्य व निरर्थकतेचा दृष्टिकोन आढळतो. या पार्श्वभूमीवर पांगारकरांची ही शिक्षणाची जिद्द केवळ अजोडच म्हणावी लागेल.

कॉलेजमध्ये असताना पुण्याच्या नगर वाचनालयाचा भरपूर उपयोग करून घेऊन पांगारकरांनी आपला व्यासंग परिश्रमपूर्वक वाढविला. अखिल भारतीय पातळीवर मान्यता पावलेल्या नेत्यांच्या मार्गदर्शनाखाली शिकणाऱ्या ह्या विद्यार्थ्याला बहुविध चळवळींच्यामुळे बी. ए. होण्यासाठी १८९९ साल उजाडावे लागले. बी. ए.ची पदवी संपादन केल्यानंतर लगेच त्यांचा विवाह झाला. पांगारकरांनी आपल्या विद्यार्थीदशेतच प्रभावी व्याख्याने व कुशल लेखक म्हणून स्थान मिळविले होते. परंतु त्यांचे प्रो. जिनिसीवाले यांना, पदवी मिळवायचे सोडून तत्पूर्वीचे हे उद्योग पसंत नव्हते. प्रो. जिनसीवाले यांच्याच केवळ कठोर मार्गदर्शनाने पांगारकरांना बी. ए. ची परीक्षा उत्तीर्ण होणे भाग पडले.

पुढे अक्कलकोटच्या स्वामींचे श्रेष्ठ शिष्य श्री. सीताराम महाराज मंगळवेढेकर यांचा अनुग्रह पांगारकरांना लाभला.

जून, १९०० पासून त्यांनी शिक्षकाची नोकरी पत्करून अध्यापनकार्याला सुरवात केली. पंढरपूर, पुणे,[२] उमरावती[३] इत्यादी ठिकाणी १९०६ पर्यंत शिक्षकाचे काम करून यापुढे फक्त देवाचीच-एका ईश्वराचीच काय ती नोकरी करावयाची असे निश्चित ठरवून १९०७ च्या फेब्रुवारीत 'मुमुक्षु' या नियतकालिकाला प्रारंभ केला. मुमुक्षुने महाराष्ट्रभर त्यांना सुविख्यात केले. याचवेळी प्रवचनकार, वक्ते व लेखक-ग्रंथकार म्हणून महाराष्ट्रात त्यांचे नाव गाजू लागले. सोमवार दि० १० नोव्हेंबर, १९४१ रोजी हृदयविकाराने ह. भ. प. पांगारकरांचे वर्धा येथे दुःखद निधन झाले.

आपल्या एकूण सत्तर वर्षांच्या हयातीत पांगारकरांचे ग्रंथकर्तृत्व, अध्यात्म-परमार्थाचा ध्यास व भागवतधर्माचे कार्य पाहता ते एक त्यावेळचे पदवीधर असल्यामुळे त्यांचेकडे विशेष लक्ष वेधते.

पांगारकरांची ग्रंथसंपदा

पांगारकरांनी वैपुल्याने ग्रंथलेखन केले आहे किंबहुना लेखन-वाचन प्रवचन-व्याख्यान-कीर्तन यासाठी पदवीधर असूनही नोकरी सोडून आपली

२. पुणे येथील भावेस्कूल मध्ये (१९०४)

३. उमरावती येथील राष्ट्रीय शाळेचे मुख्याध्यापक (१९०५)

अनुक्रमणिका

संपूर्ण हयात वेचली. प्रबळ आत्मविश्वासाच्या बलावर केवढा धोका त्यांनी पत्करला होता याचे आज आश्चर्य वाटते. 'असा लेखनाच्या आधारावर उभा राहणारा बी. ए. पदवीधर मी झालो' याचा त्यांना सार्थ अभिमान वाटत असल्यास, म्हणूनच नवल नाही. त्यांनी शेकडो व्याख्याने देऊन श्रोतृवृंदाला मंत्रमुग्ध केले पण या केवळ व्याख्यानांपेक्षा अधिक काही केले पाहिजे या भावनेने, केवळ अध्यात्माला वाहिलेले मुमुक्षु' १९०७ साली काढले आणि त्यांच्या लेखनव्यासंगाला अधिक गती मिळाली. तथापि परमार्थ विषयाला वाहिलेले एक नियतकालिक सतत पावशतक चालविणे ही त्यांची मोठी महनीय व लक्षणीय कामगिरी म्हटली पाहिजे.

त्यांनी आपले कार्यक्षेत्र निश्चित केले होते. ते म्हणजे प्राचीन मराठी संतवाङमयाचा रसोद्ग्राही व चिकित्सक अभ्यास! तशातही ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम, मोरोपंत यांच्यावर त्यांची विशेष भक्ती. अर्थातच त्यांच्या या वाङमयीन कर्तृत्वामुळेच त्यांचे नाव महाराष्ट्रात सदैव गाजत राहील यात शंका नाही.

उपलब्ध असलेल्या त्यांच्या ४० च्या आसपासच्या ग्रंथाशिवाय श्रीकृष्ण व रामाचे चरित्र जनसामान्यांसाठी त्यांना लिहावयाचे होते; पण त्यांचा तो संकल्प पूर्ण होऊ शकला नाही. त्याचप्रमाणे मराठी वाङमयाचा इतिहास लिहीत असताना खंड एक ते तीन (ज्ञानेश्वर ते रामदास) पर्यंतचाच भाग ते पूर्ण करू शकले; अर्थात विशेष 'आवडी' त्यांना नसलेला अर्वाचीन कालखंडच अपूर्ण राहिला. संतवाङमयाकडे समाजाचे लक्ष वेधून तद्द्वारा वाचकांना आत्मशांती प्राप्त करून देण्याचे अत्यंत पुण्यप्रद असे कार्य पांगारकरांनी केले. प्रचंड संत-वाङमयाचे गाढे अभ्यासक म्हणून त्यांना मानाचे स्थान द्यावे, एवढी त्यांची साहित्यसेवा मोठी आहे.

विद्यार्थीदशेपासूनच नित्य अभ्यासक्रमाव्यतिरिक्त मराठी व इंग्रजी वाङमय पांगारकर आवडीने वाचीत असत. त्या वाङमयातील सुंदर सुंदर उतारे काढणे, ते कंठस्थ करणे, फलकावर लिहून नेहमी डोळ्यासमोर ठेवणे हा पांगारकरांचा सतत ध्यास होता. या उद्योगाशिवाय आपले दैनंदिन व्यवहार पार पाडीत असतांना म्हणजे उठता, बसता, फिरतांना ते पाठ असलेले काव्य सतत गुणगुणत असत. ही त्यांची लकब होती. 'या सवयीमुळेच इतरांनी गुणगुणण्याजोगी वचने त्यांच्याही लेखनात आढळतात' असे कै. मामासाहेब दांडेकरांनी एके ठिकाणी म्हटले आहे.[४]

४. पांगारकर सूक्तिसुमने : वि. व्यं. कचोळे. प्रस्तावना : कै. मामासाहेब दांडेकर (अप्रकाशित ग्रंथ)

उतारे वाचीत असतांना त्यांचा आवाज कातर होई तर कंठ अनेकदा दाटून येत असे व डोळ्यांतून घळघळा अश्रू वहात असत. यावरून त्यांच्या सहृदय, अतिसंवेदनक्षम अंतःकरणाची कल्पना यावी. मोरोपंतांची पांच हजार आणि एकनाथ व इतर संतांची असंख्य पदे त्यांना मुखोद्गत होती. त्यांच्या या निःसीम श्रद्धेतून व भाविकतेतूनच त्यांची संतचरित्रे निर्माण झाली.

इ. स. १८९८ मध्ये पांगारकरांनी लेखनाला जो आरंभ केला तो थेट आयुष्याच्या अखेरपर्यंत! साडे तीन तप त्यांची ही वाङ्मयसाधना चालू होती. आणि विशेष म्हणजे पांगारकरांनी हे सारे लेखन आपल्या स्वतःच्या हातांनी केले. त्यांच्या या कमालीच्या परिश्रमाची व दिपवून टाकणाऱ्या व्यासंगाची साक्ष त्यांची ग्रंथसंपदा आहे.

'मोरोपंत चरित्र व काव्य विवेचन' सारख्या ग्रंथात तर त्यांच्या संस्कृत भाषेवरील प्रभुत्वाची प्रचीति येते. महाराष्ट्रातील सर्वांना पांगारकरांच्या सुमधुर व रसाळ वाणीचा, उभ्या हयातीत एकनिष्ठेने केलेल्या साहित्य–सेवेचा लाभ झालेला आहे. सदोदित आनंदी वृत्ती ठेवून ईश्वरीवृत्तीची जोपासना करावी हे त्यांचे लेखनामागील ध्येय होते. त्यांनी आपल्या आत्मचरित्राच्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे की, "माझ्या ग्रंथांपैकी भक्तिमार्गप्रदीप, मोरोपंत, तुकाराम, ज्ञानेश्वर, व एकनाथ यांची चरित्रें, मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासाचे खंड व प्रस्तुत ग्रंथ (चरित्रचंद्र) या ग्रंथांचे तरी महाराष्ट्रास विस्मरण होऊ नये असे मला वाटते."[५]

'वाङ्मयाच्या द्वारे धर्मकार्य करणे हीच राष्ट्रसेवा होय असा माझा निर्धार झाला.'[६] त्यांच्या या उद्गारावरून लेखनविषयकदृष्टीची खरी कल्पना येते. संतचरित्रांकडे पांगारकर वळले ती ही बोधवादी दृष्टी पुढे ठेवूनच! संतांनीच संतांची हृदये जाणून घ्यावी. या विचारानुसार ते स्वतःच संत साहित्यिक असल्यामुळे मोठ्या सद्भाविकतेने संत–चरित्र लेखनाकडे वळले. 'राष्ट्रातील थोर पुरुष म्हणजे मुख्यतः आमचे संतकवी होत' ही तर त्यांची श्रद्धा होती. पारमार्थिक बुद्धीच्या तळमळीने लेखन करणारे पांगारकरांचे मन साहजिकच संतजीवनकार्याचा वेध घेऊ लागले. एक वाङ्मयप्रकार म्हणून त्यांची ही चरित्रे कलात्मकतेच्या स्पर्शापासून अलिप्त असली तरी 'सत्संगात, संतांच्या ग्रंथात व चरित्रात आपण रंगावे व रंगवावे.' ही त्यांची ठाम भूमिका सुस्पष्टपणे लक्षात येते.

---

५. चरित्रचंद्र : ल. रा. पांगारकर (पृष्ठ २१) प्रस्तावना.
६. चरित्रचंद्र : ल. रा. पांगारकर (पृष्ठ २४६).

अनुक्रमणिका

संत व त्यांच्या साहित्याबद्दल अनुदारपणाने बोललेले त्यांना चालत नसे. पांगारकरांच्या अंतःकरणात भक्तीचा खराखुरा जिव्हाळा असल्यामुळे त्यांची ही भूमिका बनली होती. ही भूमिकाच विपुल वाङ्मयाच्या त्यांच्या निर्मितीला कारणीभूत ठरली. मात्र या भाबडेपणामुळे इतिहाससंशोधकाच्या बुद्धीतील सावधपणा, अचूकपणा, विचिकित्सकपणा, तपशीलातील निर्दोषता यांची उणीव निश्चितच पांगारकरांच्या चरित्रवाङ्मयात जाणवते. असे असूनही बुद्धीचे फार प्रस्थ माजविणे त्यांना कधीच फारसे पसंत नव्हते.

१९०० ते १९०८ या कालावधीत प्रबंधवजा 'मोरोपंतांचे चरित्र आणि काव्यविवेचन' हा सर्वमान्यता पावलेला चरित्रग्रंथ त्यांनी लिहिला. तर १९१० मध्ये 'एकनाथचरित्र' आणि १९१२ मध्ये 'ज्ञानेश्वरचरित्र' लिहिले. यापुढील आठ वर्षांच्या प्रयत्नातून त्यांचे विशेष गाजलेले 'तुकारामचरित्र' साकारले. यानंतर १९२२ साली 'मुक्तेश्वर चरित्र आणि काव्यविवेचन' हा ग्रंथ पूर्ण केला, श्रीकृष्ण व संत नामदेव चरित्रांचे यानंतरचे त्यांचे संकल्प असूनही त्यांच्या हातून ते पूर्ण होऊ शकले नाहीत. तथापि यावरील ग्रंथावरून मुलायम, रसाळ वाणीच्या, प्रकर्षाने श्रद्धाळु असलेल्या या संतचरित्रकाराची ओळख पटावी.

"काही पाठ केली, संतांची उत्तरे, विश्वासे आदरें करुनिया" या संत तुकोबारायांच्या भूमिकेतूनच आपणही संतवाङ्मय 'विश्वासे आदरे' वाचले पाहिजे, हा 'विश्वास व आदर' च आपले कल्याण करणारा आहे"; असे पांगारकरांचे मत एका पत्रोत्तरातून प्रगट झालेले आहे.[७]

खरोखरच या विश्वास-आदराच्या बळावर पांगारकरांनी प्रसन्न मनानें व सदाफुली राहून परिश्रमपूर्वक संतसाहित्य अभ्यासले; म्हणून " कै. लक्ष्मणरावजी पांगारकर यांची कीर्ती संतचरित्र लेखक म्हणून महाराष्ट्रीय वाङ्मयात अमर अशी राहील."[८] 'महाराष्ट्रात संतवाङ्मयाकरिता व भागवतधर्माकरिता काया-वाचा-मनाने झटणाऱ्या' या तळमळीच्या ध्येयनिष्ठ पदवीधराला जन्मशताब्दीनिमित्त आदरपूर्वक अभिवादन.

◆ ◆ ◆

७. जीवनतरंग वि. व्यं. कचोळे (पृष्ठ ८६)
८. भागवत धर्म : शं. वा. दांडेकर (साहित्य गौरव : पृष्ठ ३८१)

प्रा. रंगनाथ कौलगुड

कामाचा कंटाळा ? छे, कामातील कंटाळा

न संपणाऱ्या गोष्टीची गोष्ट सर्वांना माहीत असते. एक चिमणी आली. एक दाणा घेतला. दूर उडून गेली. दासीने हेच पुन्हा पुन्हा सांगितले. राजाला कंटाळा आला व त्याने गोष्ट थांबवली. जे गोष्टीचे बाबतीत तेच इतर बाबतीत. तेच तेच बिनचूकपणे, यांत्रिकपणे झाले तर कुणालाहि कंटाळा आल्याशिवाय रहात नाही.

आजकाल बोअर हा शब्द सर्वांमुखी झाला आहे. विशेषतः तरुण मंडळीत. पिक्चर बोअर, व्याख्यान बोअर, हे बोअर, ते बोअर. जणु काय या मंडळींनी त्या शब्दाचा धसकाच घेतलाय !

वयस्कर मंडळी यालाच 'म्युनिसिपालिटीच्या पाटचा टाकणे' म्हणतात. मनात नसताना यांत्रिकपणे काम करणाऱ्या प्रत्येकाला या शब्दप्रयोगाची आठवण होते. ज्याला कामातील तोचतोचपणा बोचू लागतो त्याला कामात रस वाटत नाही असे खुशाल समजावे. इथे काम करण्याचा कंटाळा असा अर्थ नसतो. तर कामच कंटाळवाणे वाटते.

एकोणिसाव्या शतकात रशियातील डोस्टोव्हस्की या कादंबरीकाराने एके ठिकाणी असे लिहून ठेवले आहे : "समजा मी तुम्हाला सतत ४० वर्षे अगदी एकांतात डांबून ठेवले व त्या मुदतीत तुम्हाला कोणतेही काम करू दिले नाही तर तुमची अवस्था काय होईल ? "

या प्रश्नाचे उत्तर विसाव्या शतकात पाश्चिमात्य मानसशास्त्रज्ञांनी दिले. असा पहिला प्रयत्न १९२० साली झाला. यासाली माणसाच्या कामातील तोच तोचपणा त्याच्या वागणुकीत काय फरक करतो याविषयी संशोधन सुरू झाले.

या दृष्टीतून केलेल्या एका प्रयोगात एका माणसाला एका लहान बंद खोलीत एका आरामशीर बिछान्यावर चौवीस तास पडून राहण्याबद्दल रोजी रु. ४०० देण्याचे कबूल केले. त्याच्या इंद्रियांना त्या काळात काहीही काम नव्हते. कारण



खोली जवळ जवळ ध्वनिबंद होती. त्याच्या डोळ्यावर अर्ध-पारदर्शक पट्टी बांधली होती त्यामुळे अंधुक व विस्कळित प्रकाशच डोळ्यात शिरू शकत होता. हाता-पायावर मोजे चढविले होते. सांध्यावर जाड पुठ्ठे बांधून त्याची हालचाल रोखली होती. जेवण व प्रार्तविधीसाठी मात्र त्याला थोडा वेळ बाहेर काढले जाई.

वास्तविक तो आरामात होता. शिवाय पैशाचे आमिष होते. हाच प्रयोग अनेक इसमांवर करण्यात आला. परंतु दोन तीन दिवसानंतर एकही इसम खोलीत रहावयास तयार होईना. कारण त्या इसमांना एक चमत्कारिक मानसिक अनुभव आला. खोलीत गेल्यानंतर सुमारे ४ तासानी त्यांच्या विचाराचा धागा तुटू लागला. कोणत्याही एका गोष्टीवर मन एकाग्र करता येईना. एवढेच नव्हे तर मनाची ही अवस्था प्रयोग संपल्यावरही चौवीस तास टिकली.

वेगळ्या प्रकारच्या एका प्रयोगातील इसम नुसता कंटाळून गेला नव्हता. तर त्याच्या मानसिक प्रतिक्रिया तीव्र झाल्या होत्या. तो अगदी पोरकट विनोद करीत होता. त्याच्यावर प्रयोग करणाऱ्या संशोधकांबद्दल त्याच्या मनात मनस्वी चीड निर्माण झाली होती.

या प्रयोगातून वुडबर्न हेरॉन या मॅक्‌गिल येथील मानसशास्त्रज्ञाने खालील निष्कर्ष काढला :

"माणसाचा मेंदू नीट चालण्यासाठी व त्याच्या वागणुकीत विकृती न होण्यासाठी त्याच्या इंद्रियांचा बदलत्या वातावरणाशी संबंध आला पाहिजे."

ख्रिस्तोफर बुरने याने खुद्द स्वतःवर प्रयोग केले. तो म्हणतो "विविधता जीवनाची रुची आहे एवढेच नव्हे तर तीच जीवन घडवते."

या संदर्भात डोळ्याचे उदाहरण घ्या. डोळ्याच्या पडद्यावर एकच एक प्रतिबिंब स्थिर ठेवले तर त्या डोळ्याचे दिसणेच बंद होते असे प्रयोग सांगतो. म्हणजे डोळ्याचे पाहण्याचे काम समोरच्या दृष्यात बदल झाल्यामुळेच घडते. म्हणूनच माणसाची दृष्टी नेहमी नाविन्याचा शोध घेण्यासाठी फिरत असते. नाविन्याचा ध्यास धरणे म्हणजे कोणावर उपकार करणे नव्हे. कारण नाविन्या-शिवाय माणसाला जगणेच मुष्किल आहे.

जरी माणसाला एकच प्रकारचे काम दिले तरी त्यात तो काही विविधता आणण्याचा प्रयत्न करतो. समजा एखाद्याला कागदावर उभ्या रेघा मारण्याचे काम दिले आहे. सुरवातीला त्याचे काम मनपसंत असते पण पुढे त्याची कार्यक्षमता कमी झालेली दिसते. त्याच्या रेघांची जाडी कमी जास्त होऊ लागते. रेघा मारण्याचा वेगही कमी जास्त होऊ लागतो. हा इसम काही तासानंतर काम

सोडून देतो. त्याला सर्वच गोष्टींबद्दल तिटकारा वाटू लागतो. सारांश, परिस्थितीतील तोचतोचपणा त्याचा मानसिक शत्रू ठरतो. वाल्या कोळयाच्या तोंडातील 'राम राम' हा जप पुढे 'मरा मरा' झाला याचे कारण हेच.

माणसाला त्याची मानसिक अवस्था सुसह्य होण्यासाठी त्याच्या चित्तवृत्तीत किमान जागृती असावी लागते. अशी जागृती इंद्रिये कार्यशील झाल्यामुळे निर्माण होते. म्हणून इंद्रियांना चेतावणी देणारे बदलते घटक वातावरणात असावे लागतात. येथे बदल या शब्दाचा व्यावहारिक अर्थ घ्यायचा नाही. ती एक मानसशास्त्रीय संज्ञा आहे. तिचा संबंध इंद्रियांच्या प्रतिक्रियेतील बदलांशी आहे.

१९५२ मध्ये मरे गँझरने यावर एक महत्त्वाचे प्रतिपादन केले. कोणत्याहि व्यक्तीला सततपणे एकच प्रकारची चेतावणी दिली तर ती तिला नकोशी होते. कंटाळा यातूनच निर्माण होतो. या कंटाळयामुळे माणूस बेचैन होतो.

ही बेचैनी घालविण्यासाठी माणूस वैचित्र्य शोधतो. मानसशास्त्रज्ञांनी या वैचित्र्याचे तीन प्रमुख घटक मानले आहेत : १ नाविन्य २ गुंतागुंत ३ अनिश्चितता यापैकी तिसऱ्या घटकाचे स्वरूप गणीतीय आहे. एखाद्या चेतावणीतून जे इंद्रियज्ञान मिळते ते त्या चेतावणीतील अनिश्चिततेच्या समप्रमाणात असते. या संदर्भात केलेल्या प्रयोगांवरून असे निदर्शनास आले आहे की चेतावणीतील अनिश्चितता कमी झाली की व्यक्तीची ज्ञान मिळविण्याची इच्छा अधिक प्रबल होते.

या संशोधनाचा संबंध कार्य मानसशास्त्राशी येतो. कार्यक्षमता वाढविण्यास बदल उपयोगी पडतो हे १९२० मध्येच मान्य झाले होते. तेव्हापासूनच पाळी बदलणे, बदली करणे वगैरे गोष्टी प्रचारात आल्या.

समजा एका कारखान्यात तीन कामगाराना तीन कामे खालील प्रमाणे वाटून दिली. एकाने वस्तूचे वजन करून ती बाटलीत भरणे. दुसऱ्याने बाटलीला टोपण बसविणे. तिसऱ्याने बाटलीला लेबल चिकटविणे. इथे कामाचे स्वरूप विशेष महत्त्वाचे नाही. प्रत्येकाच्या कामात तोचतोचपणा आहे. तेव्हा त्याना कंटाळा येणे स्वाभाविक आहे. परंतु कामातील तोचतोचपणा सर्वांना सारखा नसल्यामुळे प्रत्येकाच्या कंटाळयाचे प्रमाण निरनिराळे असते. नेहमीच्या कामात असा फरक असला तरी तो कमी असतो. परंतु बौद्धिक कामात हा फरक जाणवल्याशिवाय रहात नाही.

आता प्रश्न असा की माणसाला काम आवडते की फुकट वेळ दवडणे आवडते ? हे तपासण्यासाठी एक प्रयोग शाळेतील एका वर्गातील मुलांच्यावर केला गेला. त्या मुलाना सांगितले की "ज्या मुलाना वाटेल की आपण अभ्यास

करावा त्यानीच अभ्यास करावा. ज्याना दंगा करायचा आहे., अभ्यास चुकवायचा आहे त्यानी खेळाच्या मैदानावर जाऊन खेळ खेळले पाहिजेत. चांगल्या मुलानी अधिक अभ्यास करून दाखविला पाहिजे." इथे मुले मनाप्रमाणे वागण्यास स्वतंत्र होती. शिवाय शिक्षेची भीती नव्हती. तरीही ही योजना दोन दिवसापेक्षा अधिक काळ चालली नाही. कारण, सर्वच मुले मन लावून सर्व अभ्यास करू लागली. याचा अर्थ असा की फुकट वेळ काढल्याने मनाचे संतुलन बिघडते. परंतु तेच संतुलन अर्थपूर्ण काम केल्याने राखता येते.

जे मुलांच्या बाबतीत तेच कामगारांच्या बाबतीत. संपावर गेलेले किंवा निवृत्त होऊन घरी बसलेल्या कामगारांच्या मनःस्थितीवर म्हणूनच एक प्रकारचे दडपण असते. मुलांच्यापेक्षा कामगाराला जास्त सवलती असतात. तो कामासाठी मर्यादित क्षेत्रात फिरू शकतो. त्यासाठी त्याला बोलणी खावी लागत नाहीत. रजा घेऊ शकतो, प्रसंगी राजीनामा देऊन दुसरी नोकरी धरू शकतो. ज्या प्रमाणात कामगाराच्या इंद्रियाना काम पडते त्या प्रमाणात मुलांच्या इंद्रियांना चेतावणी मिळाली म्हणूनच आधुनिक शिक्षणपद्धतीत पुस्तकाशिवाय इतर शैक्षणिक साहित्य व उपकरणे वापरण्याविषयी आग्रह धरला जातो.

औद्योगिक व कार्य मानसशास्त्रज्ञांच्या संशोधनामुळे कामगारकल्याण समस्या अधिक बिकट झाली आहे. परवा परवा पर्यंत पगार सेवानियम व आरोग्य हेच त्या समस्येचे घटक होते. परंतु याखेरीज कामगाराला कामामध्ये सेवा-समाधान मिळायला हवे ही नवी कल्पना पुढे आली आहे. सेवा-समाधान मिळण्यासाठी कामामध्ये १) किमान चलन विविधता

२) पर्यायी मानसिक प्रतिक्रिया

३) शारीरिक गुंतवणूक. यांचा अंतर्भाव पाहिजे.

सारांश, कामामुळे मानसिक समाधान लाभण्यास कामामध्ये किमान हाल-चाल, किमान गतिशीलता व परिणामामध्ये किमान अनिश्चितता हवी.

ज्या कामगाराला हे सेवा-समाधान मिळत नाही त्याला काम कंटाळवाणे वाटते. परिणामी त्याची विचारशक्ती मंदावते व काही प्रमाणात त्याला बुद्धिभ्रमही होतो. हे टाळण्यासाठी बदल हवा. तसेच इंद्रियाना नवीन ज्ञान प्राप्त व्हायला हवे. यापैकी दुसरी गरज अधिक महत्त्वाची व वरच्या दर्जाची. कारण त्यामुळेच व्यक्तीचे जगाबद्दलचे ज्ञान वाढते.

खेडेगावातील जीवनात चढउतार कमी असतात म्हणूनच ते कंटाळवाणे वाटते. तो कंटाळा घालविण्यासाठीच गावात बारा भानगडी सुरू होतात. याच्या

अनुक्रमणिका

उलट मुंबईचा रहिवासी. त्याला रोज नव्या गोष्टी दिसतात. त्याच्या इंद्रियांना भरपूर काम मिळते म्हणूनच त्याच्या चित्तवृत्ती जागृत व उल्हसित असतात. क्षणाक्षणाला त्याला नवीन ज्ञान मिळते. कामासाठी त्याला खूप प्रयास पडतात. काम करून करून तो शिणेल; परंतु त्याला त्याचे काम कंटाळवाणे वाटत नाही.

दीर्घ मुदतीचे कैदी अल्पमुदतीच्या कैद्यांपेक्षा मनाने दुर्बल असतात. त्यांचे व्यक्तिमत्त्व ढिसूळ बनते. जन्मभर एकच एक काम करणारे घरकोंबडे असतात. त्याना सामाजिक जीवन फारसे नसतेच. त्यांच्या मनावर नेहमीच काहीतरी दडपण असते. या दृष्टीतून पाहिल्यास साध्या कैदेपेक्षा सक्तमजुरी मानसिक आरोग्याला जास्त हितकारक ठरते.

या मानसशास्त्रीय संशोधनामुळे औद्योगिक व्यवस्थापनाच्या तत्त्वामध्ये फार मोठा बदल घडून आला आहे. आज केवळ उत्पादनालाच महत्त्व नाही. उत्पादकतेवर सर्व काही अवलंबून आहे. या उत्पादकतेचा संबंध कामगारांच्या मानसिक आरोग्याशी आहे. तेव्हां कामगाराला इतर सोईखेरीज सेवा-समाधान मिळाले पाहिजे याबद्दल कटाक्ष ठेवला गेला पाहिजे. असे झाले नाही तर वरील संशोधन व्यर्थ गेले असे म्हणावे लागेल.

आपल्याकडे बेकारी समस्या अधिक अधिक भीषण होऊ लागली आहे. या गोष्टीची दखल सरकारने घेतली आहेच. परंतु ही समस्या केवळ आर्थिक नाही. काम न मिळाल्याने आवारा होऊन फिरणाऱ्यांच्या मनांची अवस्था ही समस्येची जास्त चिंतनीय बाजू आहे. हे लक्षात घेतले पाहिजे.



अनुक्रमणिका

वाचकांचा–पत्रव्यवहार

१९०७ सालातील एक वाद :

एका वाचकाची प्रतिक्रिया

प्रा. रा. पु. पटवर्धन यांचा गेल्या 'नवभारता'मधील (नोव्हेंबर १९७२) लेख वाचला. प्रा. पटवर्धनांसारख्या अनुभवी, विचारवंत, प्रांजळ विद्वानाने तो लिहिला आहे म्हणून तो साहजिकच मननीय वाटतो. असे लिखाण मराठीतून अधिक झाले तर मराठी वाचकाचे बुद्धीस पौष्टिक खाद्य मिळून ते समर्थ होईल.

प्रा. पटवर्धनांच्या विवेचनातील राज्यशास्त्रविषयक तांत्रिक बाबींबद्दल न लिहिता ठोकळमानाने मला त्यात खटकलेल्या विधानांचा येथे निर्देश करतो. माझ्या मते प्रस्तुत चर्चेचा उद्देश किंवा प्रयोजन टिळकांनी 'Constitutional' पदाच्या केलेल्या अर्थाचा अपुरेपणा दाखविणे हा आहे, परंतु तसे दाखविण्यात श्री. पटवर्धन ह्यांना यश आले असे वाटत नाही. उलट टिळकांचे प्रतिवादी नेते यांची भूमिका व आचार यात असलेली विसंगती व अपुरेपणा या विवेचनात दृष्टिआड झाला असे वाटते.

टिळकांच्या विवेचनाचा 'तर्ककर्कश'पणा हे प्रा. पटवर्धनांनी केलेले वर्णनच मला समजत नाही. तर्कनिष्ठ किंवा तर्कदुष्ट असे दोनच प्रकार विवेचनात संभवतात. तेव्हा खरे म्हणजे वरवर तर्कशुद्ध दिसले तरी वस्तुतः लंगडे असे टिळकांचे या विषयासंबंधी विवेचन आहे असे प्रा. पटवर्धनांना वाटते व त्यांच्यामते टिळकांच्या भूमिकेत तर्कदोष आहेत व ते त्यांनी निरनिराळ्या प्रकारे दाखविले आहेत.

पटवर्धनांचे म्हणणे असे की राणीच्या जाहीरनाम्यात दिलेले वचन व Charter of Rights or Demands यांत खरोखर फरक नाही. मला हे बरोबर वाटत नाही. राणीचा जाहीरनामा Voluntary Promise आहे. तो कार्यवाहीत यायचा तो मेहेरबानीने, चांगुलपणामुळे. तसे केले गेले नाही तर हिंदी प्रजेला निश्चित यंत्रणेने तो कार्यवाहीत आणता येईल अशी स्थिती नव्हती.

प्रा. पटवर्धन म्हणतात की मताधिकार नसलेले मजूरपक्षाचे ब्रिटिश नागरिक व भारतीय नागरिक यात फरक नाही; हे मला अगदी विपरीत वाटते. मजूरपक्षाला जसा मताधिकार स्वाभाविकपणे मिळाला व मिळणार होता तसा भारतीय नागरिकाला मिळाला नाही व शक्यताही नव्हती. आपले राज्य असता त्यात नागरिकावर अन्याय होतो तो दूर करण्याची व परराज्य असता आपली गाऱ्हाणी दूर करण्याची पद्धत वेगळीच राहणार. कारण एक Potential Voter (1st Class Citizan) असतो. दुसरा नुसता Ruled (Subject-Race पैकी एक) असतो. चारदोन मानवतावादी इंग्रजांनी भारतीय स्वातंत्र्यासाठी खटपट केली किंवा पार्लमेंटमध्ये त्याबद्दल एखादी चर्चा घडवून आणली असे प्रयत्न झाले तरी ब्रिटिश नागरिक व भारतीय नागरिक हे एका पातळीवर येत

अनुक्रमणिका

नाहीत. असले फुटकळ, वैय्यक्तिक प्रयत्न प्रतीकात्मक असतात. घटनात्मक वस्तुस्थिती त्यामुळे बदलत नाही.

नोकरशाही व शासन यांत टिळकांनी फरक केला नाही (व म्हणून त्यांना हिंदुस्तानला Constitution नाही असे वाटले) असे प्रा. पटवर्धनांना वाटते पण ते खरे नाही. आपल्या लेखात व त्यांच्यावर झालेल्या खटल्यात टिळकांनी अनेक वेळा हा भेद केला आहे. ब्रिटिश राज्यकर्त्यांस व न्यायालयास तो पटला नाही, ही गोष्ट वेगळी. परंतु इंग्लंडला किंवा इतर कोठच्याही स्वतंत्र देशाला ज्या अर्थाने घटना आहे त्या अर्थाने हिंदुस्तानला नाही; ती मिळवायला व जिंकायला लागेल असे त्यांना वाटे व तेच खरे होते. पुढला इतिहास हेच दाखवितो.

नेहमी आदर वाटेल अशा अनुल्लंघनीय नियमांचा व शाश्वत मूल्यांचा core जिला असतो तिला constitution म्हणतात असे जर असेल तर परकीय सरकारने केलेल्या कोठल्याही एक किंवा अनेक कायद्यांना हे पावित्र्य व हे नैतिक मूल्य नसते म्हणून ती Constitution होऊच शकत नाही व हेच टिळक म्हणतात.

गोखल्यांनी Non-payment of taxes हे सुद्धा Constitutional आहे असे म्हटले त्याचा तरी अर्थ काय होतो? स्वदेशी, बहिष्कार, रचनात्मक कार्यक्रम व कायदेभंग हे सर्व निरनिराळ्या प्रकारे स्वावलंबनाने जीवन जगण्याचे मार्ग आहेत. स्वराज्यातही ते सर्व विशेष प्रसंगी योग्य ठरतात. परकीय राज्यसत्तेशी मुकाबला करताना ती युद्धाची, प्रतिकाराची, आपल्या मागण्यांना बळकटी आणण्याची, साधने आहेत, व सर्व न्याय्य आहेत. इतकेच नव्हे तर शस्त्राचा वापरही प्रसंगी योग्य ठरतो. War of Liberation असतेच. ह्या भूमिकेला फक्त गांधींच्या अहिंसक मानवतावादाच्या भूमिकेतून मुरड घालता येते. दुसऱ्या कोठच्या प्रकारे नव्हे. व या सर्व बाबतीत नेमस्तांची भाषा व त्यांचा आचार यांतील विसंगती टिळकांसारख्या धुरंधर कार्यकर्त्यास लक्षात घ्यावी लागली हे समजून घेतले पाहिजे. तसे पाहिले तर मी Law-breaker ही नाही असे टिळक म्हणत; पण तो कायदाच आपले धैर्य व समाजहिततत्परता यांनी ते उदार करू इच्छित. टिळकांच्या अनुयायांनी तत्त्व मान्य पण तपशील अमान्य ही जी भूमिका घेतली त्यात त्यांनी टिळकांची शिकवण पाळली असे नसून तिचा अर्थ त्यांना समजला नाही इतकेच. कितीही फरक असले तरी - गांधी स्वतःला एका अर्थी गोखल्यांचे शिष्य म्हणवीत असले तरी -- गांधींनीच टिळकांचे कार्य पुढे चालविले व त्याचा अर्थ स्पष्ट केला ही वस्तुस्थिती आहे.

पुरवणी

वरील टाचण प्रा. पटवर्धनांना पहायला पाठविले तेव्हा आपल्या उत्तरात ते म्हणतात: 'माझा लेख जवळ जवळ सर्वस्वी तांत्रिक बाबीबद्दलच आहे. टिळक

गोखले ह्यांचे राजकारण हा त्या लेखाचा विषयच नव्हे. Constitutional, Unconstitutional ही भाषा आपल्या त्या वेळच्या चळवळीला लागू करणे बरोबर होते की नाही एवढाच माझा विषय आहे. मला टिळकांच्या भाषेतील विसंगती नव्हे तर अपुरेपणा दाखवायचा होता. गोखल्यांनी Constituted authorities हे शब्द वापरले तेव्हा गोखल्यांना नोकरशाही अभिप्रेत होती अशी टिळकांची समजूत झाली पण वस्तुतः गोखल्यांचा अर्थ पार्लमेंट असा होता."

हे वाचल्यावर मी मूळ लेख व माझे टाचण पुन्हा काळजीपूर्वक पाहिली व टाचणात महत्त्वाचा बदल करावा असे मला वाटले नाही. त्याची कारणे अशी:

टिळक–गोखल्यांच्या राजकारणाशी संबंध नाही अशी तांत्रिक चर्चा स्वतः टिळक गोखल्यांनीही कधी केली नाही ती प्रा. पटवर्धनांनी त्यांच्या संदर्भात करणे Unrealistic आहे. टिळक-गोखले हे दोघे देशभक्त राजकारणी होते व शब्दांचे अर्थ बनविणारे होते. शाब्दिक कीस करीत बसायला त्यांना वेळ नव्हता. टिळकांनी गीतेचा कर्मयोगपर अर्थ लावला तो नुसता शब्दांच्या उपयोगाचा इतिहास तपासून नव्हे तर आपली प्रतिभा, कल्पनाशक्ती व जीवनविषयक insight यांच्या जोरावर गीतेचे तत्त्वज्ञान जिवंत व उपयुक्त होईल अशा प्रकारे शब्दांचा वापर करून व तो जनमानसात ठाम करून.

जर टिळकांच्या 'घटना' ह्या शब्दाचा अर्थच अपुरा (अपुरा व विसंगत ही फार वेगळी नाहीत) असला तर त्यांचे राजकारण सदोष होणारच. ते तसे आहे हे पटवर्धनांनी स्वतंत्रपणे म्हटले नसले तरी ते अभिप्रेत आहे.

पटवर्धनांचा सबंध लेख पुन्हा वाचून तांत्रिक बाबींच्या विवेचनाच्या निमित्ताने त्यांना Moderates व Liberals आणि Nationalists ह्यांच्या भूमिकांबद्दल विवेचन करावयाचे आहे हे माझे ठाम मत झाले आहे. त्यांनी दिलेली अनेक उदाहरणे हेच सुचवितात.

पार्लमेंट ही हिंदुस्तानाकरिता Constituted Authority होऊ शकत नाही हेही टिळकांना म्हणावयाचे आहे. नोकरशाही व ब्रिटिश सरकार यात टिळक फरक करीत. पण शेवटी ब्रिटिश सरकार हे परकी राज्य असल्यामुळे आमचे सरकारच नव्हे हे टिळकांना अभिप्रेत होते. Constitutional व Unconstitutional हा वाद ह्या व्यावहारिक भूमिकेचा एक भाग आहे असे टिळक गोखले दोघेही मानीत होते.

ह्या छोट्याशा लेखाचा समारोप करताना मला इतकेच म्हणावेसे वाटते की पटवर्धनांचा व माझा ह्याबाबत जो मतभेद दिसतो तो एका अर्थी बौद्धिक चर्चा म्हणजे काय याबद्दलचा आहे. माझ्या मते जीवन व बौद्धिक चर्चा यांचा फार निकट संबंध अभिप्रेत आहे. पटवर्धनांना तो तसा वाटत नसावा. अर्थात् तरीही तो ते टाळू शकले नाहीत असे मला वाटते. असो !

— प्र. रा. दामले

चर्चा – : १ :

चंदी आणि चंदावर – भाषिक विचार (नवभारत आक्टो. ७२)

दक्षिणी भाषामर्मज्ञ श्री. चौहाण यांनी 'जिंजी' शब्दाचे विवरण 'निर्वचनीय' चाळणीतून निसून ठेवले आहे. या लेखात कित्येक अभिनव बीजे सांपडतात. तेथे 'तंजाउर' पासून 'चंदावरा'पर्यंतचा प्रवास निर्धोक आहे. फारशी 'गंजी', गंजीकोट हा मूळ शब्द, त्याचप्रमाणे 'गुर्ज' (खड्ग) याचे तद्भव 'गर्द' हे रूप घेऊन त्यांनी 'तुरयाभवानी (तुकाई) हिचे 'गर्द घऊन ऊठली' हे प्रत्यक्ष उदाहरण भवानीच्या खड्गाप्रमाणे सिद्ध केले आहे. त्याचप्रमाणे श्री. म. श्री. पंडित यांनी 'असिपाणिय' वरून 'शिपाई' असे निर्वचन केले आहे. तो शिपाई व जिंजी या दोन्हीवरून मी जिंजीचा शोध घेऊ लागलो. रघुनाथपंडिताचा शोध घेतांना चौल, चेऊर इ. ठिकाणे पूर्वी येऊन गेली परंतु 'चूलिक' प्रदेशातील लोकांची पैशाची व दक्षिणेतील प्राकृत बोली यांच्या समागमातून जिंजीची पार्श्वभूमि निर्विवाद सिद्ध झाली आहे. या व्युत्पत्तीच्या राजमार्गात एकदोन ठिकाणी 'भूलभुलैया' दिसल्यामुळे माझ्या काही शंकाचे निरसन व्हावे. त्या शंका :– १) जेधे शकावलीत १५५१ चा व खवासखानाचा उल्लेख आहे. त्यापूर्वी राजे शहाजींशी संबंध मानला तर 'अलिनामा १५८७ चा असे स्पष्ट लिहिले आहे. मग हा ग्रंथ किंवा 'जिंजी'चा 'चंचावर' हा नामांतरित उच्चार हे जेधेशकावली पूर्वी असे मानावयाचे तर याही पूर्वी महानुभाव पंथाचा प्रभाव कान्हदेशावर पडला होता हे सिद्ध करता येण्यासारखे आहे व जिंजीचे 'चिंधी' हे रूप व्युत्पत्तीने सिद्ध झाले तरी हे रूप अहिराणी भाषेत दूरान्वय दर्शविते असा पुरावा पाहिला पाहिजे. श्री. गोपालप्रसाद हे अहिराणी मर्मज्ञ आहेत व जळगाव-धरणगावच्या परिसरात एक लोकगीत 'चिंधी' या ध्वनीचे दाखवतात. प्रा. दा. गो. बोरसे (तर्खडकर सुवर्णपदकधारी) यांनी श्री. कात्रे यांच्या मार्गदर्शनाखाली 'अहिराणी–ध्वनि–परिचय' ही पुस्तिका लिहिली असून त्यांच्या एका प्राथमिक शिक्षकाकडून मला पुढील माहिती मिळाली. त्यावरून 'चिंधी'चा मागमूस लागत नाही. या लोकगीतातील 'चिंधीना' महार म्हणजे इतर अर्थ सूचित होतात, तेसुद्धा विपर्यस्त आहेत. बहामनी कालापासून गावकुसाचे संरक्षण करणारा, गावगाड्यातील 'चिंधी'चे वतन भोगणारा, जातइनामी 'वृत्तिक' म्हणून 'चिंधी'ना महार असे मानले तर अहिराणीच्या करणप्रत्ययांना बाधा येते. चिंधी म्हणजे जमिनीची पट्टी, तिचा मानकरी ! पाटिलपासोडी, पाटस्थळ, हडकी, हडोळी, राखसावडी ही कारणे इनामधारकांना लागतात. व जिंजीची





राणी 'गर्भमंथरा' आहे असे मानून चिंधीच्या महाराचे म्हणणे मला पटत नाही. ही राणी यदुवंशीय असेल काय? (यादवकालीन महाराष्ट्र : मु. गो. पानसे) 'डांगर' या श्लिष्ट शब्दावर 'डांगरेया' म्हणजे चक्रधराचा एकनिष्ट कुत्रा. हेही पटत नाही. ३) चिंधाजी, कचरू, शेणफडू ही नवसाची क्षुद्र नावे घेऊनसुद्धा समाधान होत नाही. 'चिंधी' शब्द कायम ठेवल्याने गोंधळ वाढला. मग, या लोकगीताचा तपास केल्यावर पुढील माहिती मिळाली व गीताचा कायापालट झाला.

"जोहार जी जोहार' – कोन गावना महार?"
'शिंदीना महार' कसा करता उना? (वना)
'राजानी बायको पोटाशीशे ते एक डांगर मांगस'
मना डांगरले पानी घालू!
'शिपाईनं तंगड तोडू!!
हे डांगर कच्चं शे का पक्क शे (धे– गुजराती.)
"लइ गया रे लइ गया, डांगर लेइ गया'!! (टरबूज इ.)

वरील गाणे लहान मुले व प्रौढ विवाहित स्त्रियासुद्धा खेळताना म्हणतात. चांदण्या रात्री हा खेळ खेळतात. वर्तुळाकार मुली बसवून बाहेरून शिपाई व महार यांचे संवादी बोलणे होते. एकेक मुलगी किंवा मुलगा डांगर समजून त्याला पाणी घालून पोसणे, कच्चे पक्के पहाणे हे चालू असते. शिपायाचे तंगडे मोडीन असे ऐटीत बोलता बोलता शिपाई धसमुसळेपणा करून डांगर उचलून नेतो! शेवटी हाय हाय! व पुन्हा नवी विटी नवे राज्य. शिंदी गावाची पार्श्वभूमी :– एरंडोल तालुका, व चाळिसगांव जवळ अशी दोन गावे आढळतात. कोळगाव शिंदी येथे महानुभावांचे श्री दत्ताचे ठाणे आहे. तेथे एक विहीर आहे. 'पिशाच्यमोचन वापी' म्हणून तिला 'नांद' हे नाव आहे. आंगिक बाधा झालेल्या स्त्रिया या विहिरीत वरून उड्या घेतात व कासरा लावून त्यांना ओढण्यात येते. हा प्रकार यात्रेच्या वेळी होतो. देवीचे पाटणे (पट्टण) येथे गुप्तधारातीर्थ असावे. या भागात बोरी व कवठाची झाडे दाखवतात. (विजापूरजवळ शाकंभरी, बनशंकरी ही देवी असून त्या प्रदेशात वनसमृद्धी दिसते. सप्तशतीनुसार ही वर्णने देवीच्या स्थानी आढळतात. असा हासुद्धा निसर्गचमत्कार म्हणतात. एकेकाळी 'शिंदी' प्रसिद्ध होते. आजही आहे व तेच लोकोक्तीने संपन्न झाले आहे. अहिराणीची मूळ प्रकृति पाहिली तर ती मृदु भाषा आहे. अभीर व नाग (अहि) यांच्या संसर्गात ही पोटभाषा वाढली, असा माझा तर्क आहे. कान्ह देशापुरती अहिराणीची मर्यादा आहे व ती लोकबोली

आहे. रेवा ∠ लेवा ही संपन्न बुद्धिमान मंडळी घरात गुर्जर मिश्र (बडगुजर हे उपनाम) बोलतात. चक्रधर स्वामी मूळचे गुजरातकडचे त्यामुळे महानुभाव पंथाला पोषक क्षेत्र कच्चं शे! हा 'शे' – गुजराती 'छे'! मांगस, बोलस, चालस, हे वैदिक प्रत्यय-देशावरील ग्रांथिक भाषा 'पत्रावळी' द्रोण म्हणतात त्यालाच 'इस्तऱ्या' हा शब्द जुने लोक वापरतात. पत्रावळी हा कृत्रिम शिष्ट–प्रयोग आहे पण 'परिस्तरणं पर्युक्षणं' ची आठवण ठेवणारा 'इस्तऱ्या' शब्द पत्रावळीचा खापरपणजा आहे. 'कर्नाटक देशां न वसिजे' यावरून विषयबहळ प्रदेशाची शीव ओलांडून महानुभाव पंथाने अतिक्रमण केले नाही. यावरून असे वाटते की जवळची शिंधी–शिंदी सोडून जिंजीचे कौतुक अहिराणीला मानवेल का? यावर कोणी म्हणेल बंगालीत 'बागुलबोवा' म्हणून 'मराठी शिपाई' अंगाई गीतात येतात त्याचप्रमाणे जिंजीचा धाक अहिराणीत उमटला असावा. ही स्थळे मी प्रत्यक्ष पाहिलेली नाहीत. तसेच या भाषेशी माझा मुळीच संबंध नाही (संशोधन क्षेत्रात दिग्विजयी डिंडिम वाजवणे कुपथ्य आहे.) कसा करता वना? (वना हे बागलाणी रूप असावे. उना हे अहिराणी. why for (कशाकरिता आलास?) येथे महार जिंजीचा आहे. शिपाई बाहेरचा आहे. तो आक्रमक शिपाईगडी आहे. 'जिंजीना शिपाई' असे सुरुवातीला असते तर वरील आक्षेपाचा विचार केला असता पण श्री. वाजपेयी यांचा महार चिंधीचा म्हणजेच जिंजीचा आहे. त्यामुळे घोटाळा वाढतो. व्युत्पत्ती-पाटवाला प्राधान्य येते व लोकगीत गुदमरते. यापेक्षा कै. पांगारकरांनी वर्णिलेला साल्हेर मुल्हेरचा मोरोपंतांचा पराक्रम उठून दिसतो. बागलाण लढाऊ आहे. व्याघ्रराज, व्याघ्रराणी, वाघीण, रायबागीण यांच्या टापांनी हा प्रदेश गाजवला आहे. खानदेशात दोनचार गावे युद्धशौंड म्हणून प्रसिद्ध आहेत. शिंदखेड सरहद्दीवर आहे अशा स्थितीत 'जिंजी' बहुत दूर है! चिंधीची आठवण, राजारामाचा काल, या गोष्टी बदरीचक्र न्यायाने प्रदेशांतर दाखवतात. अहिराणीची प्रकृति 'मृदुपेलव' आहे. 'जि जी' यातील दोन्हीही मृदुवर्ण कायम ठेवणे हे अहिराणीला मानवते. मोडतोड ही कठोर व्यंजनाची किंवा संयुक्ताक्षराची होणे साहजिक आहे. उदा० 'त' चा 'च' उदा० शाकुंतलात 'पिंडखर्जुरिका उद्वेजितस्य तिंतिण्याभिलाषः' तिंतिणी पासून 'चिंच' हे सुलभ आहे पण जिंजी पासून चिंधी हे कष्टसाध्य व स्वगतभेदी आहे. चिटणिसी बखरीवर असा आक्षेप घेतात की घराण्याची प्रतिष्ठा व पूर्वजांचे कर्तृत्व वाढवून सांगण्यासाठी वंशजाकडून पूर्वजांच्या टाकात भर घातली जाते. लेखकाचा स्वार्थ बखरीत व्यक्त होतो असे मानले तरी 'विशेष नावे व स्थळे यांच्यात वाढ होत नाही. हे चिटणीस घराणे' कायस्थ आहे. चांद्रसेनीय प्रभू ज्ञातीचे तीर्थोपाध्याय वे० सं. गंगाधरशास्त्री क्षेमकल्याणी हे यजुर्वेदी

आहेत. तपासांती समजले की ' यजमानकृत्य वेदोक्त करतात. (ऋग्वेदी– आ० सूत्राप्रा.) हे नासिकचे तीर्थोपाध्याय असून अनंताची पूजा ऋग्वेद्याप्रमाणे करतात व दर्भाचा नाग विणून हा पूजाविधी करताना मी पाहिले आहे. यांच्या नामावळीत चिटणिसांचे आडनांव ' चित्रे ' असे आहे. चित्र, चित्रगुप्त, यम, यमधर्म याप्रमाणे ' चित्राहुत्यात ' स्वाहाकार येतो. मुद्राराक्षसात कायस्थ लेखक ' लेखणीचा पक्का ' – ' मसीलेखनी सिद्ध ' आहे. सावधसाक्षेपीपणाने बखरीत ' चंदी 'चा उल्लेख, राजाराम व सहकारी यांचे वेशांतर, प्रयाणमार्ग ' गोकर्णा-वरून सौंध्यावरून श्री व्यंकटेशावरून, बेंगरूळावरून (महाडीक यांना संकेतस्थळी बोलावून नंतर) महाराज जिंजीस पोंचले आहेत. हे बारकाव्याचे वर्णन दिसते. इतर सर्व प्रचलित नांवांचा विचार करून ' जिंजी ' व शंभर दोनशे वर्षांच्या अल्पावधीत ' चिंधी ' हे अपरूप लोकगीतात रूढ होण्यासाठी हा कालावधी फार अपुरा पडतो. दीनार हे नाणे पहा. नाण्याइतका प्रवाही पदार्थ दुसरा नाही. पण भाषा-प्रवाहातसुद्धा मुद्रेची झीज विशेष होत नाही. उदा० अध्यात्म रामायणात ' दीनाराणां कोटिशतं ' इतका हुंडा जनकाने दिला असे म्हटले आहे. तर मग जिंजीपासून ' चिंधी ' या नामांतराला कालावधि हवा ! त्यांतून जिंजी हा तामिळी उच्चार आहे. ही भाषा संस्कृतपेक्षा जीर्ण मानतात. तिचेही ग्रंथगत व्याकरण आहे. अहिराणी मृदुव्यंजनप्रिय आहे म्हणन ही भाषा ' जिंजी ' या सुलभ शब्दाविषयी खळखळ करणार नाही. तिंतिणी पासून ' चिंच ' असे प्राकृतरूप राघवभट्टाने शांकुतलात मानले आहे. जिंजी यातील दोन्ही जकारावर व्युत्पत्तीचे रसायन लागू पडण्यासारखे आहे. म्हणून ' चिंधी ' हा शब्द व्युत्पत्तीच्या कसोटीवर घासला तरी लोकोक्तींत हा दर्शनी ' जर ' मुखर होत नाही. म्हणून ही मोहर संशय वाढविते. सुचले ते लिहिले. आग्रही अभिनिवेशाने माझा ' शिंदी ' शब्दाचा अट्टाहास नाही. योग्य त्या संस्कारासाठीच विस्ताराने लिहिले आहे. असो. या गीताच्या शेवटी ' हाय ! हा हंत ' अशी छाया पाहिली तर ' चिंधीवाला ' हा वाचिवीर खरा पण शेवटी शिपाई डांगर उचलून नेतो. (हाच अभिनय या खेळात असतो) यावरून नाजुक अहिराणीला कठोर वर्णाचे कवच पेलवणारे नाही म्हणून ' जिंजीचे चिंधी हे कृत्रिमरूप अनुपपन्न आहे. शिंदी ' हे स्थानबलवान् रूप आहे असे वाटते.

याच लेखात ' त ' ' च ' संबंधी ' अर्थतृत्य ' हा शब्द आला आहे. मला वाटते हा मुद्रण दोष असावा. अर्थ ऐवजी अर्ध असावे. (ब्लोक याने नोंदलेला अर्धतृत्य हा शब्द अडीच २½ ला जुळतो. (अर्ध + तृतीय)

'अर्धतृत्य रसगंधक ताप्यं' असे किमया रससिद्धीचे अपभ्रष्ट सूत्र आहे. 'अडीच भार' हे परिमाण आहे. कै. ज. वि. ओक यांनी गीर्वाणकोशात पान ६३ वर (तिसऱ्याजवळ अर्ध्यानें कमी ∴ अर्धतृत्य) शब्द दिला आहे. म्हणून योग्य शब्दाची पृच्छा करीत आहे.

(३) पान ७९ वर श्री. प्रभाकर पुजारी यांनी शक जातीचा क्षात्रवृत्तीशी व महाराष्ट्र धर्माशी संबंध दाखवताना श्री. देवीसिंह चौहाण यांचा दाखला घेतला आहे. मला वाटते हा विषय अजून वादग्रस्त आहे. विविधज्ञान विस्तार ५० व्या वर्षाच्या लेखात 'मराठीची पूर्वपीठिका' हा लेख रा. ब. पुरुषोत्तम बाळकृष्ण जोशी यांनी लिहिला असून 'शालिवाहन (अंगीय) 'शक' ही नव्हते, शककर्तेंही नव्हते तर उलट ते 'शकहर्ते व शक जेते होते (शक यवन पल्हव निषूदन) तसे ते असावेत म्हणूनच धर्मसंकल्पात शककालाचा उच्चार होतो. ही शंका डॉ. भांडारकरानी पण मांडली आहे. यावरून 'शक किंवा स्किथियन' या परक्या लोकांनी महाराष्ट्रधर्मास प्रेरणा दिली हे मत जोशी यांनी खोडले आहे. श्री. देवीसिंह यांचे याविषयी स्पष्ट मत थोडक्यात कळावे ही नम्र विनंती. मी वाणिज्य शाखेचा प्रवरभिन्न विद्यार्थी आहे. भाषाशास्त्र व साहित्य हा माझा छंद आहे. मला जे सुचले ते मांडले. मी नवभारताचा वाचक आहे. देवीसिंह चौहाण यांचे लेख व त्यांची विद्वत्ता याविषयी मी नतमस्तक आहे. सेवेसीश्रुत व्हावे ही विज्ञापना.

[श्री. बोरसे यांची अहिराणी गीते व प्रबंध येथे वाचनालयात नाहीत. तोंडी माहितीवरून टिपणे घेतली आहेत. लोकगीत ऐकले तसेंच लिहिले. बोरवण व सावकारवाडी, मालेगाव येथील शिक्षकांच्या तोंडून उतरिले.]

अच्युत बळवंत देशपांडे

: २ :

बोली भाषा व सामाजिक एकात्मता.

(नव-भारत, एप्रिल १९७२, मधील वरील शीर्षक असलेल्या लेखावर काही विचार.)

१ भाषा ह्मणजेच बोली; ह्मणून 'बोली भाषा' हा प्रयोगच मुळी अनुचित. लेखातील विवेचनावरून 'नागरी भाषा' आणि 'ग्रामीण भाषा' असे दोन भाग लेखिकेला संमत दिसतात; आणि हेच गृहीत धरून पुढील विवेचन आहे.

२ ग्रामीण भाषेच्या समर्थनार्थ या सर्व लेखाचा प्रपंच दिसतो. दुसऱ्या भाषेच्या कार्याचा विचारही नाही !

अनुक्रमणिका

३ प्रथमच भाषेची व्याख्या आणि तिची व्याप्ती वर्णिली आहे. भाषेवरून व्यक्तिमत्त्वाची उंची, खोली, रुंदी मोजली जाते असे नवकाव्यातील रूढ शब्दांनी एक विधान केले आहे. पुढे त्याचाच विस्तार करून मानवी ' भावना, विचार, ' बौद्धिक कुवत, ' संवयी, लहरी आणि ' वर्तन–प्रकार ' इत्यादि भाषेवरूनच समजतात. असे स्पष्टी-करण केले आहे. ' बौद्धिक-कुवत ' आणि ' वर्तन-प्रकार ' यांचा विषयाच्या संदर्भात अधिक खुलासा असता तर बरे झाले असते.

४ सांस्कृतिक परिसराची पार्श्व-भूमि महत्वाची असून उप-सांस्कृतिक परिसर असू शकतात, असेही एक विधान केले आहे. ह्मणजे काय हे एक दोन उदाहरणांनी स्पष्ट केले असते तर या विधानाचा हेतु चालू संदर्भात लक्षात आला असता.

५ या सर्वावरून निष्कर्ष असा काढला आहे की, प्रमाण भाषा (ह्मणजेच नागरी भाषा) एक असली तरी प्रादेशिक भाषा अनेक असू शकतात; आणि आहेत.

६ आता लेखातील शीर्षकात आलेला ' सामाजिक एकात्मता या विषयाचा विचार करू. सामूहिक कुटुम्बाचा प्रकार आता अस्तंगत झाला आहे. (तो इष्ट का अनिष्ट हा विचार येथे नाही) तो प्रकार असत्या वेळी अशा कुटुम्बातील सर्वांची भाषा– मग ती नागरी असो वा ग्रामीण असो– एकसारखीच होती. त्या कुटुम्बात त्यावेळी एकात्मता होती, असे बहुधा मानिले जाते. परन्तु त्याच प्रकारच्या भाषेचा उपयोग करणाऱ्या दुसऱ्या तशाच अनेक कुटुम्बाशी या कुटुम्बाची आणि तशा अनेक कुटुम्बात परस्पर सामाजिक एकता निःसंशय नांदत होती, असे म्हणता येईल का ? कोणत्याही काळी आणि कोणत्याही मानवी समूहात कोणत्याही स्थानी समान भाषेच्यामुळे सर्व लोकांमध्ये सामाजिक एकता होतीच असे निश्चितपणे ह्मणता येणार नाही. अन्यथा अनेक राजकीय संघटना आणि त्यांची अविरत भांडणे इतिहासात दिसलीच नसती.

७ सामाजिक एकतेला दुसरी अन्य कारणे समान-भाषिकत्वाच्या कारणापेक्षा अधिक प्रभावी असू शकतात. अशा वेळी भाषा-वैचित्र्य आडवे येत नाही.

८ लेखिकेने ह्मटलेच आहे की, ग्रामीण भाषा अनेक आहेत. ' बारा कोसांवर भाषा बदलते, ' ही म्हणच अनेक ग्रामीण भाषेचे अस्तित्व क्रम-प्राप्त ह्मणूनच मान्य करिते. तेव्हा सामाजिक एकात्मतेचा ग्रामीण भाषेच्या अनेकत्वाशी सुतराम् संबंध नाही.

९ ' व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचा अविभाज्य घटक ' असे भाषेचे लक्षण लेखिकेने केले आहे. मान्य आहे ! आता या भाषेच्या ग्रामीण विभागाचे समर्थन लेखिकेने कसे केले आहे, पहा !

१० ग्रामीण भाषेत तिचे असे खास सौंदर्य आहे, असे लेखिका म्हणते. आता या ग्रामीण भाषेला हिणकस ठरविण्याचा निकष (लेखिकेच्या आरोपा-प्रमाणे) असा आहे की, 'कांही विशिष्ट वर्गाच्या' (येथील अवतरण - चिन्हे लेखिकेचीच आहेत.) भाषेचे नियम ही ग्रामीण भाषा पाळीत नाही, हाच आहे. तो खरा आहे का ? लेखिकेने 'विशिष्ट' वर्गाची व्याख्या कोठेंच केलेली नाही. ही लेखिकेने निर्दोष सुटण्याची पळवाट ठेविली आहे, हे निश्चित ! अहो ! हिणकस-पणा यावयाला कोणत्याही लेखनशुद्धीच्या नियमांचे उल्लंघन पुरेसे कारण होत नाही. बोलण्यांतल्या लकबी, हावभाव, सूचित अश्लीलता आणि या सर्वांचा सामयिक उपयोग आणि वाहवा, या योगे कोणतीही भाषा - नागरी वा ग्रामीण- -हिणकस ठरते. हिणकस आणि अशुद्ध यात जमीन–अस्माना–इतके अंतर आहे!

११ ग्रामीण भाषेला लेखिका 'बोली - भाषा' म्हणते आणि तिच्यांत ग्रंथ-रचना व्हावी हे प्रमाणभाषेचे वैभवही तिला पाहिजे, असे म्हणते ! मग ग्रंथ-रचना तिच्यांत होऊ लागल्यावरती 'बोली' राहणारच नाही. 'बोली' चे 'सौन्दर्य' च जाईल, हे निश्चित ! 'सौंदर्य सौंदर्य' म्हणून जे काय असते ते दोन्हीही भाषांच्या संदर्भात एवढेच समजावयाचे की, ती ती भाषा स्थानिक पार्श्वभूमीशी - - बौद्धिक आणि प्राकृतिक परिस्थितीशी प्रामाणिक आहे. व्याकरणीय किंवा रूढ शब्द-रूपांत कांही विचित्रता उत्पन्न करण्याने ती प्रमाण-भाषा ग्रामीणही होत नाही, किंवा 'खरी - खुरी' बोलीही होत नाही.

१२ पुढे एके ठिकाणी लेखिकेनें म्हटले आहे की, तालुका - निहाय कालेजॉत ग्रामीण भाषेतीलच विद्यार्थी अधिक असतात. म्हणजे लेखिका असे समजते का, की, हे ग्रामीण विद्यार्थी पुढेंही ग्रामीणच भाषा बोलतील आणि लिहितील !

१३ जेव्हां लेखिका अशुद्धता आणि ग्रामीणता यांची सरमेसळ करिते तेव्हां लेखिकेच्या विचार-पद्धतीची कींवच करावीशी वाटते ! सौंदर्य हे भाषेत केव्हां येते ? भाषेत (आणि लेखांतही) जेव्हा लेखक (आणि भाषक) हा आपले अनुभव त्यांत - ओततो तेव्हां ! वर ११ व्या परिशिष्टांत सौंदर्याची तात्पुरती व्याख्या केलीच आहे. उदाहरण म्हणून लेखिकाने 'पानी' या शब्दाचा उद्धार केला आहे. 'पाणी' ऐवजी – 'पानी' म्हटले तर लेखिकेचे अपेक्षित सौन्दर्य 'येनार व्हंय ? लेखिकेने पुढे हिन्दी भाषेचा आधार देऊन 'पानी 'चे समर्थन केले आहे, ते चूक आहे. तो लंगडा आधार आहे. वर्णोच्चाराच्या बाबतीत मनुष्य-शरीरांतील स्वर-यंत्राच्या विकासाचाही संबंध येतो. पुष्कळदां नागरी माणसांतही हा दोष आढळून येतो. खटपटीने - आणि सवयीने तो घालविताही

येतो. आता त्या उच्चाराचे समर्थनच करावयाचे असले तर भाषा-भगिनीपेक्षा मराठीला तिच्या माहेरीच जाऊंद्याना ! संस्कृतांतील 'पानीय' म्हणजे पिण्यास योग्य अशा अर्थाचा आधार घ्या. व्युत्पत्ति-कार पाण्याचेच अन्य प्रति-शब्द जसे सलिल, तोय, जीवन इत्यादींचे सौन्दर्य उघड करून सांगतील ! मग योग्य जागी योग्य शब्द येईल ; आणि सौन्दर्य म्हणतात - तेही आपोआप प्राप्त होईल !

१४ परीक्षापुस्तकाविषयी लिहितांना 'वेणा' या एका ग्रामीण गोष्टीचा समावेश परीक्षाविषयक अभ्यासक्रमांत झाल्याबद्दल सन्तोष व्यक्त करिताना जे विचार प्रगट केले आहेत ते मात्र 'बालिश वाटतात ! अभ्यासक्रमात काय भाषेच्या एकच प्रकाराच्या गोष्टींचा भरमसाट समावेश करावयाचा ? आणि त्यावरील प्रश्नांच्या उत्तरात भाषा कोणती वापरावयाची ? नागरीच इंग्रजी-सारख्या निदान एकेकाळी सार्वत्रिक म्हणविणाऱ्या भाषेतही 'ग्रामीण' भाषेतील कितीसे लेखक आणि कवि यांचे लिखाण अभ्यासिले जाते हे पहाण्यासारखे आहे ! समाज म्हणजे ग्रामीण समाज आणि दुसरे काही नाही, हीच भावना या सूचनेच्या मुळाशी आहे. आणि म्हणूनच मधून मधून 'विशिष्ट वर्ग' 'विशिष्टवर्ग' अशा गालि-गर्भ शब्दप्रयोगाचे धारिष्टच 'सवंग लोक-प्रियते-साठी केलेले दिसते. हा राजकीय खेळ बौद्धिक संदर्भांत तरी येऊ नये.

१५ शेवटी शेवटी, ग्रामीण भाषेला मान्यता दिल्यावर होणाऱ्या फायद्याच्या यादीत वाचक-वर्ग वाढेल असे म्हटले आहे. शक्य नाही ! कारण कॉलेजात शिकल्यावर ग्रामीणता राहणार कशी आणि तिचे निदर्शन आवडणार तरी कसे ? अशुद्धपणा—म्हणजेच ग्रामीणता हे समजणेच चुकीचे आहे. शिवाय सुशिक्षित माणसाचा संस्कृतशी संबंध येणारच ! मग तो एका ठिकाणी 'विष्णु' आणि दुसऱ्या ठिकाणी 'विष्णू' किंवा 'इस्नू' असे कसे म्हणेल आणि लिहील ?

१६ भाषेच्या शुद्धीकरणाचा आणि ग्रामीणतेचा काही संबंध नाही. व्याकरण-कार रीतिरिवाजाप्रमाणे काही सामान्य तत्त्वे काढून नियम ठरवितात. काल-परत्वे त्यात बदल होऊ शकेल. पण व्याकरण म्हणजे भाषेचे थडगे आहे अशा पोपट-पंचीने न भाषा सुधरेल, न लेख ! 'विशिष्ट—वर्गाची' नालस्ती करणे मात्र साधेल !

— विश्वनाथ यज्ञेश्वर महाशब्दे, इन्दूर.

प्रा. द. ता. भोसले

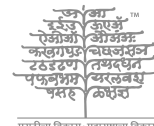
गिधाडे आणि सखाराम बाइंडर– काही विचार

श्री. विजय तेंडुलकर हे "शांतता कोर्ट...." इतकेच आज मराठीत 'सखाराम बाइंडर' मुळे प्रसिद्धीस आले आहेत. चर्चा, परिसंवाद, लेख, अग्रलेख आणि विविध व्यक्तींच्या मुलाखती इ. अनेक गोष्टींमुळे सखाराम बाइंडर आणि विजय तेंडुलकर प्रसिद्धीच्या झगझगाटात आले आहेत. सत्यकथेपासून प्रतिष्ठान पर्यंत आणि धरती पासून ललितपर्यंत साऱ्यांनीच 'सखाराम'ची दखल घेतलेली आहे. या सखारामाला कोणी चांगला म्हटले; कोणी वाईट. कोणी या नाटकाला अत्यंत अश्लील आणि विवाहसंस्थेला धक्का देणारे मानले तर माधव मनोहरा-सारख्यांनी त्याला जीवनातील विकृतीचे चित्रण करणारे सर्वश्रेष्ठ नाटक मानले. प्रत्यक्ष नाटयसंहिता वाचल्यानंतर या नाटकसंदर्भात मनावर उमटलेल्या प्रतिक्रिया कोणत्या याची नोंद करण्याच्याच हेतूने या लेखनाचा हा प्रपंच आहे.

सखाराम बाइंडर हे नाटक विवाहसंस्थला हादरे देते का स्थिर करते हा प्रश्न एखाद्या कलाकृतीच्या मूल्यमापनात गौणच स्वरूपाचा मानला पाहिजे. त्याचा निर्णय वाचकानें त्या नाटयकृतीकडे जसे पाहिले असेल, त्यावर तो अवलंबून असणार: अथवा हे नाटक अश्लील आहे की नाही याचा विचारही श्लील–अश्लीलतेच्या वाचकाने गृहीत धरलेल्या कल्पनेनुसारच होणार: 'जुन्या'त सरावलेल्या एखाद्या अभिरुचीला ते नाटक मूठीत नाक धरूनही वाचवणार नाही; तर नव्याने झळाळी लाभलेल्या अभिरुचीला त्यात 'तसे' भडक आणि बीभत्स काहीच वाटणार नाही. तेव्हा अभिरुची, संस्कार आणि पूर्वग्रहदूषित दृष्टीने नाटयकृतीचे सामाजिक विश्लेषण करणे अकलात्मक व नाटयकृतीवर अन्याय करणारेच म्हटले पाहिजे: अश्लील-श्लीलच्या खोल पाण्यात शिरण्या-ऐवजी एक ललितनाटयकृती म्हणूनच या नाटकाचे मूल्यमापन मला प्राधान्याने अभिप्रेत आहे.

श्री. तेंडुलकरांच्या नाटयकृतीकडे सहज दृष्टिक्षेप टाकला तरी आपल्या सहज लक्षात येते की, आर्थिक आणि नैतिक कोंडीत सापडलेल्या मध्यम वर्गीयांच्या गळयात अडकलेला हुंदका प्रभावी नाटयाद्वारे ते व्यक्त करीत

अनुक्रमणिका





आलेले आहेत. छोटयाशा दोन खोल्यात सापडलेल्या घरात समाजमान्य वासना, परंपरा आणि नीती यांचे निमुटपणे पालन करीत असताना मनाचा झालेला दारुण अपेक्षाभंग आणि पदोपदी बांधून ठेवणारी आर्थिक कुचंबणा ते कमालीच्या समरसतेने व्यक्त करतात. ते रंगून जातात ते तेथेच. त्या जीवनातील तात्कालिक आणि चिरकालीन नाटय सहजतेने त्यांच्या उभ्या आडव्या आकारासह व्यक्त करीत असतानाच जीवनाच्या खोल चिंतनात रमतात आणि जीवनाला व्यापून उरणाऱ्या समस्यांचा साक्षात्कार घडवितात. कनिष्ठ मध्यमवर्गीयांच्या ह्या निःसत्त्व आणि विस्कटलेल्या जीवनाचा आविष्कार करीत असताना ते सरळ सरळ जीवनाला अभिमुख होतात. पापणी उघडी ठेवून त्या जीवनाला सामोरे जातात; आणि सार्वत्रिक नाटयमय सुखदुःखाचा पीळ साकार करतात. अशावेळी ते जीवनातील अपघात व अपवाद यांचा आश्रय सहसा करीत नाहीत. सामान्यांच्या जीवनात पदोपदी आढळणाऱ्या व अनुभवास येणाऱ्या अनुभूतींना त्यांच्या अंगभूत असणाऱ्या कलात्मक सामर्थ्यासह ते व्यक्त करतात. त्यामुळे ते जीवननाटय आपले वाटते. वाचक त्यात सहज आपले जीवनरूप न्याहाळू शकतो.

आज त्यांच्या नाटयानुभूतींचे हे वैशिष्टय गिधाडे व सखाराम बाइंडर या नाटकापासून व्यक्त होईनासे झाले आहे. या दोन्ही नाटकापासून ते मध्यमवर्गीयांच्या जीवनातील अपवादात्मक नाटयाकडे झुकलेले असावेत. मानवी जीवनात जे अपवाद म्हणून घडू शकते; अपघातानेच घडू शकते व क्वचित ठिकाणीच घडू शकते असेच नाटय ते व्यक्त करीत आहेत. 'गिधाडे' मधील चित्रित झालेले जीवन असेच थोडेफार अपवादात्मक म्हटले पाहिजे. जीवनाची विकृत वासना व शारीरसुखासाठी अत्यावश्यक ठरणारा पैसा यासाठी रक्ताने जखडलेल्या नात्याचा कुस्करा करणारे समाजात अपवादानेच आढळून यावेत. उतारवयात गेलेला संसारतृप्त म्हातारा पदोपदी आई–बहिणीवरून आपल्या वयात आलेल्या मुला–मुलींना शिव्या घालतो; बहीण सरळ राजरोसपणे शरीरतृप्ती करून घेण्यात संकोच मानत नाही. तिच्या या संबंधाचा गैरफायदा घेण्यास धजावणारे सख्खे दोघे भाऊ; काकाचा लावलेला निकाल; आणि एका घरात राहूनही आतून बाहेरून कोरडे बनलेले मन या भडक घटना महाराष्ट्रीय समाजजीवनात नित्य घडणाऱ्या आहेत काय? उलट कनिष्ठ मध्यमवर्गीय हाच एवढा समाजाने व संस्कृतीने घालून दिलेल्या नीति-नियमांचे पालन करीत असतो. तोच तेवढा बदललेल्या मूल्यांना बिचकत असतो. असे असताना तेंडुलकरांनी 'गिधाडे' मध्ये या मध्यमवर्गीयांचे अपवादात्मक चित्रण केलेले आहे. काडीमात्र ओलावा नसलेली, माया-ममता, वात्सल्य यांना पूर्णतः पारखी झालेली

संपत्तीची आणि शरीराची शिकार करण्यात जीवनाचे सारसर्वस्व मानणारी व त्याच्या साफल्यासाठी साऱ्या अघोरी व क्रूर मार्गांचा निर्भयपणे अवलंब करणारी मध्यमवर्गीय कुटुंबे त्यांना दिसली कुठे ? अन् दिसली असली तरी एखादा अपवाद हाच चित्रणाचा विषय व्हावा काय ?

जी गोष्ट 'गिधाडे' बद्दल तीच 'सखाराम बाइंडर'संबधी म्हणता येईल ! या नाटकातील शयनगृहातील दृश्यांचे अंगणात केलेल्या उघडचा वाघडचा चित्रणातून निर्माण होणाऱ्या अश्लीलतेपेक्षा जेथे पुन्हा लेखकाने स्वीकारलेली अपवादात्मक चित्रणाचीच गोष्ट मनाला अधिक खटकते आहे. अपवादात्मक जीवनाचा त्यांना लागलेला हव्यास कदाचित असाच वाढत गेला तर तेंडुलकरांची नाटके ही सुधारून वाढविलेली पौराणिक नाटकेच म्हणावी लागतील. सखाराम बाइंडर नाटकातील भाषा खटकत नाही. ती अत्यंत मार्मिक आणि समर्थ आहे. त्यातील नायकाची भोगपूजाही विशेष खटकत नाही. जीवनाची सारी रूपे शरीर-वासनेतच पाहणारी काही माणसे समाजात आढळतातही; पण खटकते ती गोष्ट यातल्या अपवादात्मक प्रसंगांचीच ! चंपाने आपल्या टाकून दिलेल्या नवऱ्याला दमछाट होईपर्यंत लाथा-बुक्क्यांनी व खेटराने मारणे; अन् तेही सखारामाकडे 'बाई' म्हणून राहिल्यानंतर ! त्याला कमालीची अर्वाच्य भाषा वापरणे; पदोपदी सुपारीचे खांड तोंडात टाकावे तसे दारूचे उठता बसता ढोस घेणे, दारूसाठी ज्याच्या घरात रखेली म्हणून नुकतेच पाऊल टाकले आहे, अशा इसमाशी झटपटी करणे, त्याच्या हातातली बाटली हिसकावून घेऊन स्वतःच तर्र होऊन पडणे; स्वतःच स्वतःच्या चारित्र्याविषयी आणि लैंगिक अनुभवाविषयी कसलीही भीड व लज्जा न बाळगता चारचौघात बोलणे, एकाला पोटासाठी पत्करून देखील त्याचवेळी सरळ दाऊद सारख्याला आपले शरीर बहाल करणे; पुरुषाच्या 'पुरुषत्वा' विषयी अर्वाच्य शब्दात अगदी सहजपणे कथन करणे; अथवा सखारामाने लक्ष्मीसारखी बाई पुन्हा आश्रयासाठी घरात येताच तिला गुरासारखे निर्दयपणे बुकलून काढणे, इ. इत्यादी अनेक घटना या मुळातच साऱ्या अपवादात्मक स्वरूपाच्या वाटतात. कुणाच्यातरी जीवनात कुठल्याशा प्रसंगी घडलेच तर घडण्याचा संभव असलेल्या या साऱ्या घटना या नाटकात आलेल्या आहेत. या साऱ्या घटना अशक्यप्राय, असंभवनीय निदान अपवादात्मक अशाच म्हटल्या पाहिजेत. त्यामुळे तेंडुलकर अलीकडे जीवनाला सामोरे जाऊन नाट्य पकडण्याऐवजी जीवनात घडणाऱ्या अपवादात्मक घटनांच्याच शोधात असतात असे वाटू लागते. अन्यथा अशा अपवादात्मक पात्र–प्रसंगांची रेलचेल त्यांच्या नाटकात झालीच नसती.

तसे म्हटले तर मानवी जीवनाचे त्यांचे चिंतन सखोल आणि सर्वस्पर्शी असते. परिस्थिती, व्यक्ती आणि नियती यांच्या काटेरी त्रिकोणात सापडलेल्या माणसाच्या मनाचे नानाविध कंगोरे ते कमालीच्या बारकाव्याने पाहू शकतात. जीवनाची अगम्यता निरखण्याची शक्ती त्यांच्या प्रतिभेला उपजत लाभलेली आहे; पण त्या साऱ्या गोष्टींचा पुरेपूर फायदा घेऊन रसरसीत जीवनानुभूतींचा क्षोभ आणि संघर्ष काळजाला भिडणाऱ्या भाषेत उभे करण्याऐवजी भडक प्रसंग व स्थूल संघर्षासाठी ते अपवादात्मक जीवनच निवडतात. चंपाच्या मुसमुसलेल्या पुष्ट देहाच्या वस्त्रविरहितेपेक्षा हे प्रसंगच रसिकांना अतिशय खटकतात. स्वाभाविकतेच्या कसोटीचा विचार करता मनाला पटतच नाहीत.

'सखाराम बाइंडर' या नाटकासंदर्भात आणखी एक मनाला न पटणारी गोष्ट जाणवते. ती म्हणजे तेंडुलकरांनी या नाटकात स्थूल, भडक आणि केवळ विरोधावर साकार होणारी नाट्यमयता आविष्कृत केलेली आहे. नाट्याशिवाय नाटकाचे चालत नाही हे खरे; पण स्वतः तेंडुलकरांनीच त्याशिवायदेखील नाटक उभे राहू शकते हे आपल्या नाट्यकृतीने दाखवून दिले आहे. उलट या नाटकात मात्र जीवनातील मूलगामी नाट्याच्या आविष्काराऐवजी ढोबळ साम्य–विरोधाच्या आधारे मुद्दाम तयार केलेला संघर्ष व्यक्त केला आहे. तेंडुलकरांनी लक्ष्मी व चंपा यांच्या स्वभावरेखा या अशा दोन टोकांच्या बनविल्या असाव्यात. चंपाला शब्द घाबरतात; तर दुसरी शब्दांना घाबरते. लक्ष्मी सालस, नम्र, पति (?) निष्ठ, धर्मपरायण आणि सोशिक दाखवावयाची व उलट चंपा बदफैली, आळशी, नीतिमूल्ये कोळून प्यालेली दाखवावयाची! लक्ष्मी सखारामाचे पाय चेपते तर चंपा नवऱ्याला लाथा मारते. एक मनाने पुरुषाला वरते व त्याच्या नावाने मंगलसूत्र बांधते तर चंपा आपला देह दाऊदला देते. वर पुन्हा मी अशी तशी बाई नाही म्हणून ठणकावून सांगतेच! परस्परविरोधी गुणांचा असा आधार घेऊन पात्रनिर्मिती करायची व त्यातून नाट्य अन् संघर्ष उभा करायचा हा प्रकार नवशिक्या लेखकाच्या कच्च्या व भाबड्या नाट्यतंत्रातच शोभून दिसावा. तेंडुलकरांनी इतकी भाबडी अन् वरवरची ढोबळ संघर्षपद्धती स्वीकारावी याचे खरोखरच राहून राहून आश्चर्य वाटते. या दोन स्त्रियांच्या चित्रणाप्रमाणेच दोन पुरुषांच्याही चित्रणात असाच वरवरचा भडक विरोध उभा केलेला आहे. फौजदार शिंदे बाई व बाटलीच्या बाबतीत कमालीचा लोचट दाखविला आहे तर सखाराम कमालीचा कडक! एक बाईचा पोटभरून मार खातो तर दुसरा बाईला पोटभरून मार देतो. शिंदे बायकोला घरी नेण्यासाठी धडपडतो; तर

सखाराम घरी आलेल्या लक्ष्मीला घराबाहेर जाण्यासाठी बदडतो. दोन पुरुषांच्या या साम्य-विरोधांचा वापर करून नाटकातील संघर्षाला भडक व बटबटीत स्वरूप देण्याचाच हा प्रकार म्हटला पाहिजे. नाट्यतंत्र व नाट्यलेखन यावर प्रभुत्व असलेल्या एका ख्यातनाम नाटककाराने अशा खेळी खेळाव्यात या गोष्टी खरोखर त्यांच्या अकलात्मक प्रेरणेच्याच द्योतक म्हणाव्या लागतील !

वास्तविक पाहता त्यांना जे व्यक्त करावयाचे आहे ते खरोखरच मौलिक आहे. जीवनाला घेरणारी वासना कोणत्या रूपात व पातळीवर जाऊ शकते याचे हे विदारक चित्र आहे. स्त्री आणि पुरुष यांच्या संबंधाचे हे नवे नाते दोघात असणाऱ्या प्रीती आणि आकर्षणाची जातकुळी सांगून जात असते. चार्वाकाचा त्याच्याच तत्त्वज्ञानाने केलेला दारुण पराभव येथे मन धक्क करून टाकतो. त्याग, निष्ठा, भोग आसक्ती यांच्या बदललेल्या कल्पना आणि त्यामुळे तळापासून बदललेले मानवी जीवन यांची शोकांतिका त्यांना साकार करावयाची असावी. येथे तो विषय थोडाफार व्यक्त होऊनही त्याची खरीखुरी शोकान्त परिणती जाणवत नाही. नाट्यबाह्य भडक दृश्यावरून माणूस नको तितका वेळ रेंगाळावा अशी गफलत या रचनेत राहून गेलेली आहे.

रचनेच्या दृष्टीने आणखी एक दोष जाणवतो. यातला पहिला अंक वाचकांच्या मनाची प्रथमपासून पकड अशी घेतच नाही. तो का घेत नसावा ? याचे एक उत्तर असे की या अंकात जवळ जवळ सारेच प्रसंग एकसाची व एकस्वरूपी असे आहेत. किंबहुना साऱ्या नाटकाबाबतही तेच म्हणता येईल. दिवस आणि रात्रीच्या कृत्यांची आलटून पालटून गुंफण करण्यावर विशेष भिस्त ठेवलेली आहे. त्यातही रात्रीच्याच प्रसंगांची रेलचेल असल्यानेच तोच तो प्रसंग विविध दृश्यातून पाहताना स्वाभाविकच नाटकाची वाचकावरची पकड ढिली होते. शिवाय त्या अंकात प्रमाणापेक्षा पात्रांची वाचाळता अधिक वाटते आहे. ती आपणाला पात्राविषयी व त्यांच्या अगतिकतेविषयी पुरेपूर सहानुभूती मिळवून देतच नाही. ही भडकता जशी वरवरची आहे तशीच भडक भाषेचीही आहे. यातली भाषाच केवळ भडक वाटते. त्यामुळे अंक पुरतेपणी रूजूच शकत नाही. कधी कधी आवर्जून भडकपणा आणण्याचा प्रयत्न जाणवतो.

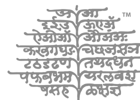
आणि त्यापेक्षाही पहिला अंक जरा पाल्हाळिक वाटतो. अपेक्षेपेक्षा अधिक सैल व दीर्घ जाणवतो. आणि अशा या रचनेत लेखकाने या पहिल्या अंकात कठोर आणि क्रूर अशा जराशा परस्परविरोधी भावनांची अभिव्यक्ती एकात्म पद्धतीने करण्याचा धीट प्रयत्न साधलेला आहे. पण हा मिलाफ तितकासा

सफल न झाल्याने हा अंकच फसल्यासमान वाटतो. नव्हे तिन्ही अंकात अशी अवस्था झालेली आहे.

थोडक्यात, सखाराम बाइंडर हे नाटक आशयदृष्टचा खूपच चांगले असले तरी अपवादात्मक जीवनसत्याच्या अधिष्ठानावर उभे राहिल्याने ते मनाला भावत नाही. त्यातील पात्रनिर्मिती ढोबळ वाटते. दृश्यांची शृंखला प्रसंगी-प्रसंगी अनावश्यक वाटते. फोटोग्राफीचे अनेक तुकडे सलग करून मांडावेत तशी अवस्था या नाटचलेखनात जाणवते. सर्वांना जोडणारे सूत्र मात्र सखाराम आहे. पण तिन्ही अंक एकात्म, अन्तर्मुख करीत जाणारे व पक्क्या बंधणीचे वाटत नाहीत. काही दृश्ये वगळली तरी रसास्वादात खंड निर्माण होणार नाही. लक्ष्मीच्या रूपाने उभी केलेली काव्यमयता व चंपाच्या रूपाने प्रत्ययाला आणलेली कठोरता एकाच परिणाम-पातळीवर येत नाहीत. त्या अखेरपर्यंत भिन्न पातळीवर उभ्या राहतात. या साऱ्या गोष्टींची परिणती अशी होते की नाटककाराला जे अभिव्यक्त करावयाचे आहे ते जबरदस्त व सामर्थ्यशाली आहे; पण प्रत्यक्षात जे अभिव्यक्त झाले आहे ते बटबटीत व भडक नाटच ! त्यातही लैंगिक चाळयांना प्राधान्य देणारे !!



अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

	किंमत
१. धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	
साधी बांधणी	८०·००
कापडी बांधणी	१०४·००
२. धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
साधी बांधणी	१५०·००
कापडी बांधणी	१८२·००
३. धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५·००
कापडी बांधणी	६३·००
४. मीमांसाकोश भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०·००
५. कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६·००
६. बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०·००
७. वैदिक संस्कृतीचा विकास (सुधारून वाढविलेली आवृत्ती) (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०.००
८. नवमानवतावाद	२·५०
९. मानवाचा आदर्श	३·००
१०. चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	३.००
११. गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी)	२.५०
१२. महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
१३. सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (श्री. प्र. रा. देशमुख)	४·००
१४. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	७·००
१५. लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)	२·००
१६. भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२·००